

تأليف

الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي

٥٤٣ - ٦٠٦هـ

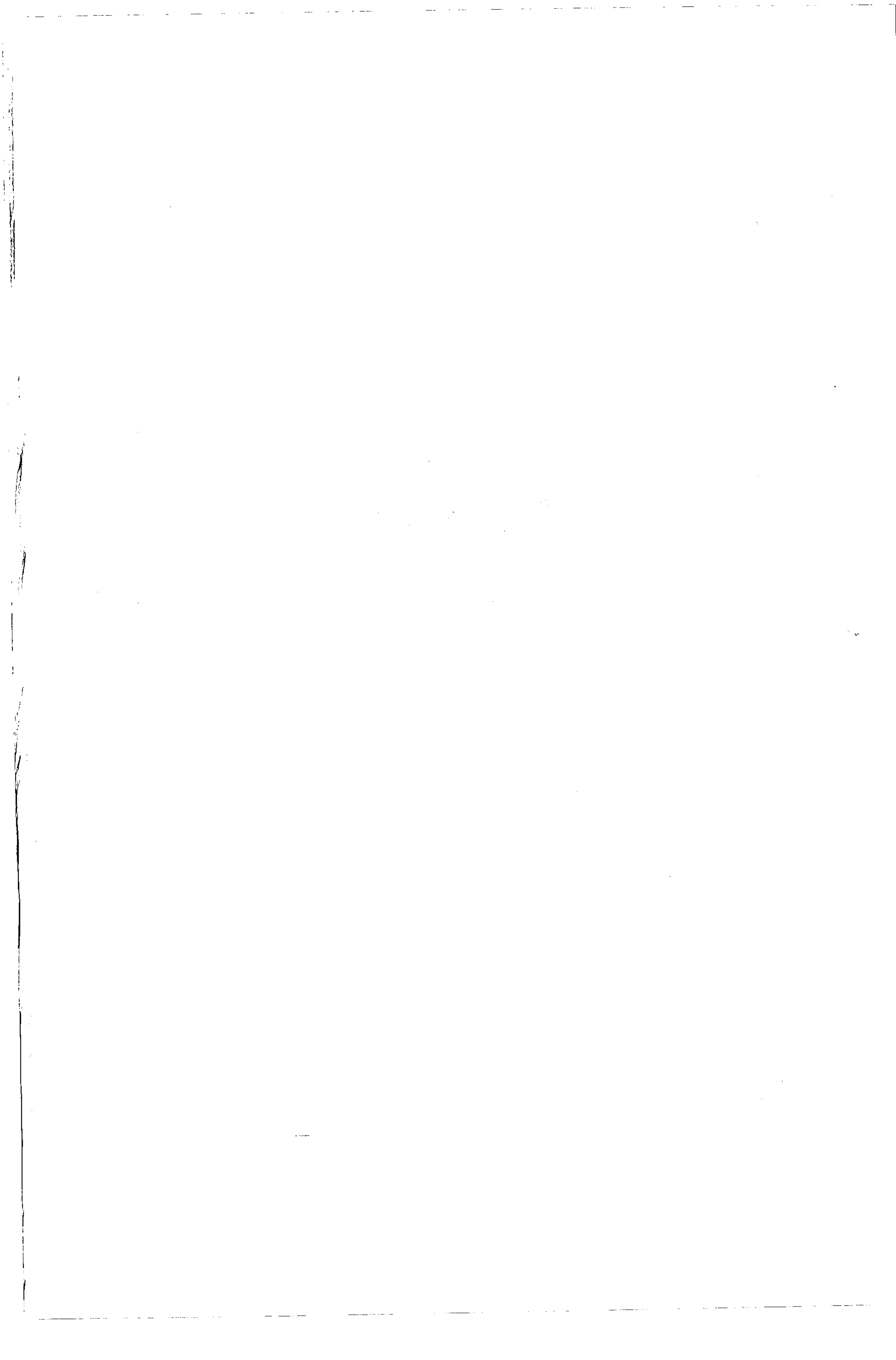
عُني بتحقيقه

الدكتور سعيد عبد اللطيف فودة

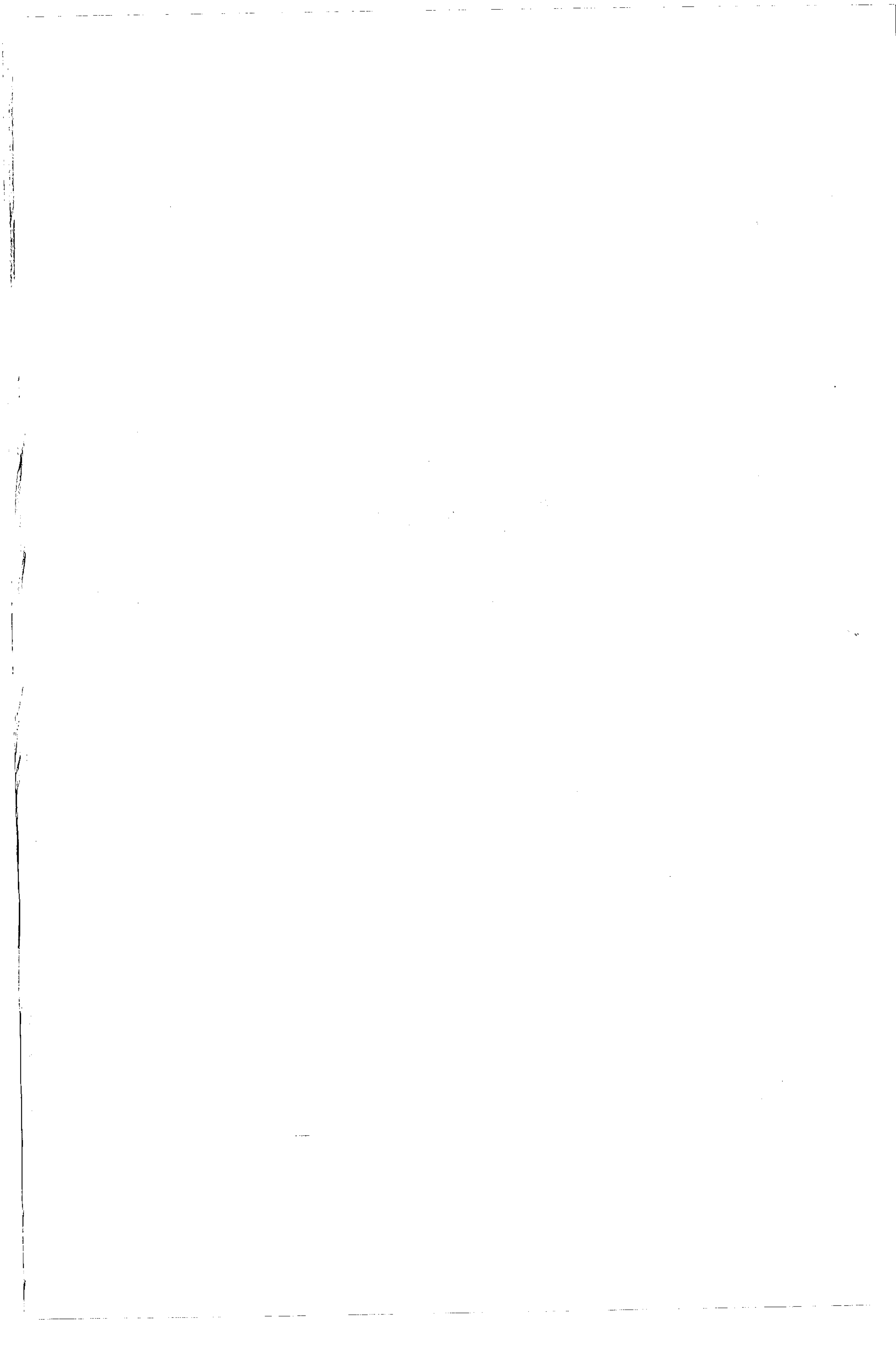
الجزء الرابع



بيروت لبنان




بسم الله الرحمن الرحيم

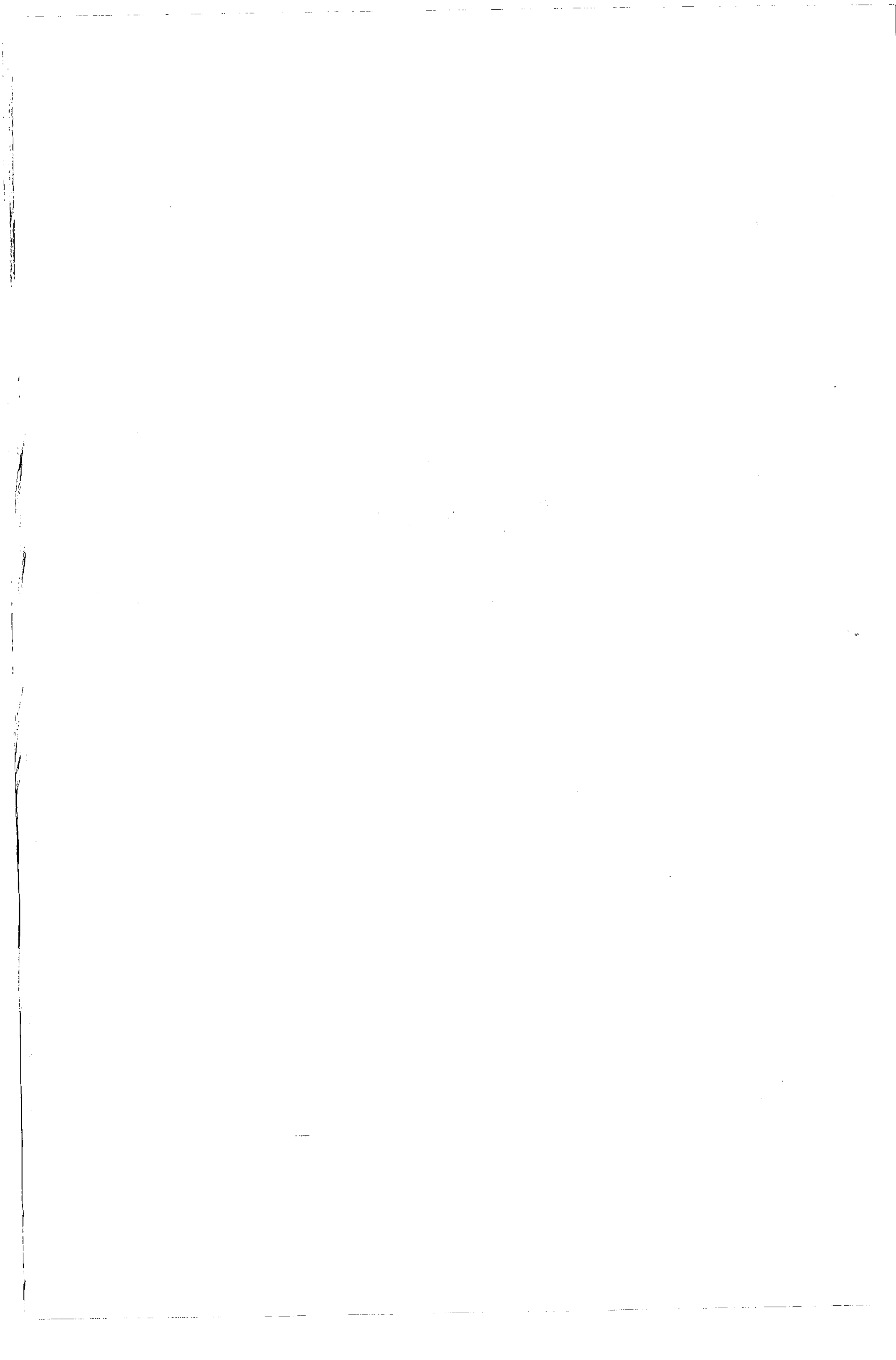





الأصل السابع عشر

في المعاد



الأصل السابع عشر
في المعاد

اعلمْ أنَّ مُعظمَ الكلام في المعاد إنما يكون مع الفلاسفة، ولهم أصولٌ يُفرّعون شُبَهَهُم عليها، فيجب[١] إيرادُ تلك الأصول أولًا، ثم الخوضُ بعدَها في المقصود، فلا جرَمَ رتَّبنا الكلامَ[٢] ـ في هذا الأصل ـ على أقسامٍ ثلاثة:

القسم الأول: في المقدّمات، وفيه ثماني[٣] مسائل

المسألة الأولى: في الجزء الذي لا يتجزّأ:

لا شكّ أن الأجسام التي نشاهدُها قابلةٌ للانقسام، فالانقساماتُ[٤] التي يُمكن حصولُها فيها إما أن تكون حاصلةً، أو لا تكون.

وعلى التقديرين! فتلك الانقسامات إما[٥] أن تكون متناهيةً، أو لا تكون.

فيخرجُ من هذا القسم أقسامٌ أربعة:

أولها: أن تكونَ الانقساماتُ حاصلةً، وتكونَ متناهيةً.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «علينا».

(٢) في (ب) و(ج): «القول».

(٣) قوله: «ثماني» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «والانقسامات».

(٥) قوله: «إما» سقط من (ب) و(ج).

وثانيها: أن تكونَ حاصلةً، وتكونَ غير متناهيةٍ.

وثالثها: أن لا تكون حاصلةً، ولكن ما يُمكن حصولها يكون متناهياً[١].

ورابعها: أن لا تكون حاصلةً، ولكن ما يمكن حصولُها منها يكون غيرَ مُتناهٍ[٢].

فالأول: هو[٣] مذهبُ جمهور المتكلمين، والثاني: مذهبُ النظّام، والثالث: مذهب بعض المتأخرين، والرابع: مذهب الفلاسفة.

فيتلخّص ـ من هذا ـ أنّ الخلافَ بيننا وبين الفلاسفة في هذه المسألة يقع في مقامَين:

أحدهما: أن الجسم ـ مع كونه قابلاً للانقسام ـ هل يُعقل أن يكون واحداً؟

وثانيهما: أنه ـ بتقدير كونه واحداً ـ هل يُعقل أن يكون قابلاً لانقساماتٍ غيرِ متناهية[٤]؟

ونحن نتكلّم في كلّ واحدٍ من المقامين، ثم نذكر بعده[٥] شُبهة النُّفاة، ثم نتكلم[٦] عليها إن شاء الله[٧].

والمعتمَد ـ في أنّ ما يكون قابلاً للانقسام لا بدّ وأن يكون منقسماً ـ هو أنّ وحدة الجسم إما أن تكونَ عينَ كونِه جسماً، أو جزءاً داخلاً فيه، أو أمراً خارجاً منه[٨].

فإن كان الأول ـ أو الثاني ـ لزم أن يكونَ تفريقُ الجسم إعداماً له، وذلك محال.

---

(١) في (ب) و(ج): «حصوله منها تكون متناهية».

(٢) في (ب) و(ج): «حصوله منها تكون غير متناهية»، إلا أنه في (ج): «يكون».

(٣) قوله: «هو» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «للانقسامات الغير متناهية».

(٥) في (ج): «معه».

(٦) في (ج): «ونتكلم».

(٧) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٨) في (ج): «عنه».

وإن كان الثالثُ كانت الوحدةُ صفةً قائمة بالجسم - والعرَض لا يحدث في المحلّ ولا يحصلُ فيه إلا إذا كان ذلك المحلّ متعيِّناً في نفسِه متميِّزاً عن غيره، ولا يُعقل من وحدته إلا تعيُّنُه في نفسه وتميُّزُه عن غيره - فيلزم أن يكون قيامُ الوحدة بالجسم متوقّفاً على كون الجسم واحداً.

ثم الكلام في تلك الوحدة كالكلام في الأولى، ويلزم التسلسلُ، وهو مُحالٌ.

وبتقدير إمكانه! فلا بدّ وأن ينتهي الأمرُ إلى وحدةٍ تقوم بالذات لا بتوسُّط وحدة أخرى، وإلا لم تكن الذاتُ[1] موصوفةً بالوحدة أصلًا، وذلك هو المطلوب.

وأما المعتمد - في بيان امتناع كون الجسم قابلاً لتقسيماتٍ[2] لا نهاية لها - فطرُقٌ ستٌّ:

الأولى[3]: لو كان الجسمُ قابلًا لانقساماتٍ غيرِ متناهيةٍ لكانت الحركةُ قابلةً لانقساماتٍ غير متناهيةٍ، لكن اللازم مُحالٌ، فالملزومُ[4] مثلُه.

بيان الشرطية: أنّ الجسم إذا كان مُنقسِماً أبداً كان كلُّ مسافة تُفرَضُ فإنها تكون منقسمةً أبداً، وإذا كان كذلك فكلُّ حركة تُفرضُ على مسافةٍ؛ فإنّها إلى نصفِ تلك المسافة هي نصفُها إلى آخرِ تلك المسافة؛ فإذن لو كان الجسمُ منقسماً أبداً لكانت الحركةُ منقسمةً أبداً.

بيان[5] امتناع اللازم: أنّـا نعلم - بالضرورة - أنّ الحركةَ لها وجودٌ فإما أن يكون لها وجودٌ في الحاضر، أو لا يكون.

---

(١) في (ج): «يكن بالذات».

(٢) في (ب) و(ج): «لانقسامات».

(٣) في (ب): «فلها وجوه الأول»، وفي (ج): «لها فوجوه الأول».

(٤) في (ج): «فاللزوم».

(٥) في (ج): «وبيان».

والثاني باطل؛ إذ لو لم يكن[١] وجودٌ في الحاضر لم يكن لها وجودٌ في الماضي وفي المستقبل[٢]؛ لأن الماضِي هو الذي كان حاضراً[٣] في وقت مضى، والمستقبل هو الذي يُتوقّع حضورُه في وقتٍ سيأتي، فلو لم يكُن لها حضورٌ البتةَ لم يكن[٤] ماضياً ولا مستقبلًا، فلا تكونُ الحركة موجودَة بوجهٍ ما. هذا خَلْفٌ.

وإذا بطل هذا القسمُ ثبتَ أن لها وجوداً في الحاضر، فالقدرُ الموجودُ منها في الحاضر إما أن يكون منقسماً، أو لا يكون.

فإن كان منقسماً فلا يخلو إما أن يكون أجزاؤه معاً في آنٍ واحدٍ وحدٍّ واحدٍ من حدود المسافة، أو يُوجدَ جزءان معاً في حدَّين، أو يُوجد في جميع الحدود وأجزاءِ الحركة[٥].

والأول باطلٌ لثلاثة أوجه:

أما أولاً[٦]: فلأنّ[٧] أجزاءَ الحركة إنما تُوجد على التقضّي والمرور، فلو كان القدْرُ الحاضر منها منقسماً؛ لكان بعضُ أجزاء ما فُرض حاضراً من الحركة غيرَ حاضر، فلا يكون الجزءُ الذي فُرض حضورُه حاضراً. هذا خَلْفٌ.

وأما ثانياً: فلأنّ[٨] كلَّ واحد من أجزاء الحركة إنما يُوجد عند وصول المتحرّك

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «لها».
(٢) في (ب) و(ج): «والمستقبل».
(٣) في (ج): «حاضر».
(٤) في (ج): «تكن».
(٥) قوله: «فإن كان منقسمًا فلا يخلو» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).
(٦) قوله: «لثلاثة أوجه: أما أولًا» سقط من (ب) و(ج).
(٧) في (ب) و(ج): «لأن».
(٨) في (ب) و(ج): «وأما الثاني: فأيضاً باطل؛ لأن».

إلى حدٍّ آخرَ من حدود المسافة؛ لوصول[١] المتحرّك دفعةً واحدةً إلى حدَّين من حدود المسافة محالٌ، فحصولُ جُزأينِ[٢] من أجزاء الحركة دفعةً واحدةً محالٌ.

وأما ثالثاً[٣]: فهو أنه لو جاز اجتماعُ بعضِ الأجزاء المفترَضة في الحركة في الوجود لجاز اجتماعُ كلّ الأجزاء المفترضة فيها، فيلزم أن تكون الحركةُ التي حصلت في المتحرّك عند كونِها في أولِ المسافة باقيةً عندَ كونها في آخر المسافة، وذلك محالٌ بالضرورةٌ!

فثبت أنّ القدرَ الحاضرَ من الحركة يستحيلُ أن يكون منقسماً، وعند انقضاء ذلك الجزء لا بدّ وأن[٤] يحصلَ جزءٌ آخرُ يكون حالُه في عدم قبول الانقسام ما ذكرناه، فتكون الحركةُ ـ من أول المسافة إلى آخرها ـ مركَّبةً من أمورٍ كلٌّ واحد منها لا يقبل الانقسام.

وهو الذي[٥] قاله المتكلمون من أن الحركةَ عبارةٌ عن حصولاتٍ متتاليةٍ في أحيازٍ متوالية.

فإن قيل: لا نزاعَ في أنه لو كان الجسم منقسماً لكانت الحركةُ منقسمة! لكن لم قلتُم: إن الحركة غير منقسمة؟

قوله: الحركةُ إما أن يكون لها وجودٌ في الحال، أولا يكون.

قلنا: الحركة لفظةٌ تُطلَقُ على أمرَين، فلا بدّ من بيانهما حتى يُمكن بيانُ أنها هل توجد في الحال، أو لا تُوجد، فنقول: الحركة قد يُراد بها: قطع المسافة، وقد يراد بها: موافاة الحدود.

---

(١) في (ب) و(ج): «ووصول».

(٢) في (ج): «جزئين».

(٣) في (ب) و(ج): «الثالث».

(٤) في (ب) و(ج): «أن».

(٥) في (ج): «وهذا هو الذي».

أما قطع المسافة فمعناه: أن المتحرّك إذا تحرّك من أول المسافة إلى آخرها، فلا شكّ أنه قد قطع تلك المسافةَ، فهذا القطع يُسمى بالحركة.

والحركةُ ـ بهذا المعنى ـ مما لا وجودَ له في الخارج أصلاً؛ لأن هذا القطع لا يُمكن أن يُتوهَّمُ وجودُه إلا عند انتهاء المتحرّك إلى آخر المسافة، وعند انتهاء المتحرّك إلى آخر المسافة لا بدّ من انتفاءِ الحركة وعدمِها، فإذن الحركةُ ـ بهذا المعنى ـ مما لا وجودَ له[١] في الخارج.

وأما الحركة ـ بمعنى موافاة الحدود المفترضة في المسافة ـ فهي: أن المتحرّك ما دام يكونُ على مبدأ المسافة فإنه لا يكون متحرّكاً، وإذا[٢] حصل في نهاية المسافة[٣] عدمت الحركةُ، فهو إذن إنما يكون متحركاً إذا كان بين ذلك المبدأ وذلك المنتهى لا مُطلقاً.

ولكن يُشترط[٤] أن يكون بحيثُ لا يُفرَضُ آنٌ من الآنات إلا وهو يكون في حدٍّ آخرَ من الحدود المتوسطة بين ذلك المبدأ وذلك[٥] المنتهى؛ بحيث لا يكون قبلَه ولا بعدَه فيه.

فهذا التوسُّط ـ على هذا الوجه ـ هو أمرٌ يُوجدُ في الحاضر؛ لأنه لا آنَ يُفرَضُ إلا ويكون الجسمُ فيه موصوفاً بهذا التوسُّط.

ثم إن هذا التوسُّطَ أمرٌ واحدٌ بالذات، باقٍ بعينِه؛ ما دام الجسمُ يكون متوسطاً بين ذلك المبدأ والمنتهى.

فظهر أنّ الحركة ـ على المعنى الأول ـ غير موجودة في الخارج، وعلى المعنى الثاني

---

(١) في (ج): «لها».
(٢) في (ب) و(ج): «فإذا».
(٣) زاد في (ب) و(ج) هنا: «فقد».
(٤) في (ب): «بشرط»، وفي (ج): «شرط».
(٥) في (ب) و(ج): «وبين ذلك».

موجودةٌ في الخارج، وحاصلةٌ في الآن، ولكنها باقيةٌ ـ بعينها ـ في جميع مدةِ كون الجسم متوسّطاً بين ذلك المبدأ والمنتهى.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدلُّ على أنّ الجسمَ غيرُ قابلٍ لانقسامات لا نهايةَ[١] لها! فهنا[٢] وجوهٌ دالّةٌ على نقيض[٣] ذلك، وهي عشرة:

الأول: أنّـا لو فرضنا جُزءاً بين جزأين، فالمتوسط إما أن يُلاقيَ ما على يمينه بعين ما به يُلاقي ما على يساره، أو بغيره، والأول سفسطةٌ، والثاني قولٌ بالتجزئة.

الثاني: لو فرضنا خطّاً من ثلاثة أجزاء، ووضعنا على طرفَيه جزأين حتى يبقى الجزء الواحد خالياً بينهما، فلا شكَّ أنَّ كلَّ واحد من ذينِكَ الجزأين[٤] قابلٌ للحركة، ولا مانعَ من تلك الحركة أصلاً.

فإذا[٥] فرَضْنا حركتَيهما إلى التلاقي فلا بدّ وأن يُلاقيَ نصفُ كلٍّ واحدٍ منهما نصفَ كلّ واحدٍ من الأجزاء الثلاثة التي في الخطّ الأسفل، وذلك يُوجبُ الانقسامَ.

الثالث: لو فرضْنا خطّاً مركَّباً من أجزاء أربعة، ووضعنا فوقَ طرَفِهِ الأيمن جزءاً وتحت طرفه الأيسر جزءاً آخَرَ، ثم فرضْنا أنّ الذي على الجانب الأيمن تحرّك إلى الجانب الأيسر، والذي على الجانب الأيسر تحرَّكَ إلى الجانب الأيمن، وفرضنا الحركتَين متساويتَين في الابتداء والانتهاء، ومقدار السرعة والبطء؛ فهذان الجزآن لا بد وأن يتحاذَيا في حركتيهما[٦]، ولن يحصل ذلك التحاذي إلا على فصلٍ[٧] الثاني والثالث.

---

(١) في (ب) و(ج): «الانقسامات التي لا نهاية».

(٢) في (ب) و(ج): «فهاهنا».

(٣) قوله: «نقيض» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «الجزئين».

(٥) في (ج): «فإنا إذا».

(٦) كذا في (ب) و(ج): «حركتيهما»، وفي (أ): «حركتهما».

(٧) في (ج): «متصل».

الرابع: لو قدّرنا خطوطاً أربعةً كلُّ واحد منها يكون مركباً من أجزاءٍ أربعةٍ، وضمَمنا هذه الخطوطَ بعضَها إلى البعض حتى يصيرَ على شكلِ المربَّع، فالأجزاء التي في تلك الخطوط لا شكَ أنها متلاقيةٌ من جانب الضِّلع، فإما أن تكون متلاقيةً من جانبِ القُطر، أو لا تكون.

والأول يقتضي أن يكون القُطر مساوياً للضلع، وهو باطلٌ بشكل العروس.

والثاني يقتضي أن يحصلَ بين تلك الأجزاء الأربعة فُرَجٌ ثلاثٌ[١] في جانبِ القُطر، فكلُّ واحدٍ منها إما أن يتّسعٍ لجُزءٍ، أو لا يتسع.

والأول يلزم منه[٢] إذا ملأنا تلك الفُرَجَ بالأجزاء أن يصيّر مقدارُ القُطر مساوياً للضِّلَعين؛ لأن مجموع الضِّلعَين سبعةُ أجزاء، والقطر صار سبعةَ أجزاءٍ، وذلك يُبطله شكل الحمار.

والثاني: يقتضي وجودَ ما هوأصغرُ من الجزء الذي لا يتجزأ.

الخامس: لو قدّرنا مثلثاً قائمَ الزاوية يكون كلُّ واحدٍ من ضلعَيه عشرةَ أجزاء، فإنه لا بدّ وأن يكون الضّلَع ـ الذي هو وترُ الزاوية القائمة ـ جذْرَ ما بين بشكل العروس، والمئتان جذرها أصمُّ، وذلك يوجب انقسام الأجزاء.

السادس: أنّـا إذا غرزنا خشبةً في الأرض فعند كونِ الشمس في الأفق الشرقيّ لا بدّ وأن يقعَ لها ظلٌّ، ثم ذلك الظلُّ لا شك أنه لا يزالُ يتناقصُ عندَ ازدياد ارتفاع الشمس.

فعندما تحرّكت الشمسُ على جزءٍ واحد، إما أن يقال: إنه انتُقصَ من الظلّ شيءٌ، أو لم يُنتَقَصْ، والثاني باطلٌ لوجهين[٣]:

---

(١) في (ج): «ثلاثة».

(٢) زاد في (ب) و(ج) هنا: «أنا».

(٣) في (ج): «باطل من وجهين».

ـ **أما أولاً**: فلأنه لو جاز ذلك لجاز أن يتحرّكَ جزءاً ثانياً وثالثاً ولا يُنتقَصَ من الظلِّ شيءٌ، فحينئذٍ يجوزُ وصول الشمس إلى غاية ارتفاعها مع بقاء ذلك الظلّ كما كان.

ـ **وأما ثانياً**: فلأنّ ذلك الظلّ يجب أن يكون له رأسان:

أحدُهما: الذي كان حاصلاً مع الشمس قبلَ حركتها.

وثانيهما: الذي يحصل بعد حركتها، وذلك محال؛ لأنه يلزم ـ بالبرهان الهندسيّ ـ كونُ الزائد مساوياً للناقص، وإنه محالٌ.

فثبت أن الشمسَ ـ مهما تحرّكت على مقدار جزءٍ واحد ـ فإنه لا بدّ وأن يُنتقَصَ من الظلّ شيءٌ، فلا يخلو إما أن يُنتقص من الظلّ أيضاً جزءٌ واحد، فيكون طول الظل مساوياً لربُع الفلك ـ وهو محال ـ أو أقلُّ من جزء واحد، وذلك يُوجب التجزئةَ.

السابع: الجزء الذي يكون في الطّوق العظيم من الرحا إذا تحرك جزءاً فإما أن يقال: الجزء الذي يكون في الطوق الصغير منه لا يتحرّك أصلاً، أو يتحرك.

والأول باطل؛ لأنه يلزم منه تفكك الأجزاء وذلك باطلٌ؛ لثلاثة أوجُه[1]:

أما أولاً: فبالحسّ، **وأما ثانياً**: فلأنّا إذا فرضنا الكلامَ في الجزء الذي يفترض في الدائرة القريبة من القطب، والجزء الذي يفترض في المنطقة؛ يلزم تفكُّكُ أجزاء الفلك، وذلك محال؛ لأن التفكُّك عليه محالٌ.

وأما ثالثاً: فلأن الإنسان إذا وَضع إحدى[2] عَقِبيه على الأرض واستدار على نفسه فإنه يلزم تفكُّك أجزاء الإنسان، وذلك محال؛ لأن الإنسان يجد من نفسه ـ بالضرورة ـ أنه لم يتفكّك.

---

(١) قوله: «لثلاثة أوجه» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «أحد».

وأما إن قيل بأنه يتحرك، فإما أن يتحرك مثل حركة الجزء الذي في الطوق العظيم فيكون مدار الصغير مثل مدار العظيم ـ وإنه باطل ـ أو أقل منهُ، فيلزم انقسام الجزء، وهو المطلوب.

الثامن: لو كان بطءُ الحركات لا لتخلُّل السَّكنات لكان الجسمُ منقسماً أبداً، لكن المقدَّمَ حقٌّ، فالتالي مثلُه.

إنما[١] قلنا: إن بُطْأَها[٢] لا لتخلُّل السكنات؛ لأنّـا إذا[٣] فرَضْنا فرساً جواداً شديدَ العَدْوِ ـ بحيثُ يعدو من أول اليوم إلى وقت الظهر مئةَ فرسخٍ، ولا شكَّ أنّ الشمسَ قد قطعت بحركتها اليومية ربعَ الفلَك، ولا شكَّ أن سرعة حركة الفلك أزيدُ من سرعة حركة الفرس بآلاف مؤلَّفة ـ فلو كان البطءُ[٤] لأجل تخلُّل السّكنات لكانت نسبةُ زيادةِ سكناتِ الفرس على حركاتِهِ كنسبة زيادة سُرعة الشمس على[٥] سرعة الفرس.

فإذا[٦] كانت سرعةُ الفلَك أزيدَ من سرعة الفرس بآلافٍ مؤلَّفة وجبَ أن يكون سكناتُ الفرس أزيدَ من حركاتِهِ بآلافٍ مؤلَّفةٍ، ولو كان كذلك لَـمَا ظَهَرَتِ الحركاتُ القليلةُ في أثناء تلك السَّكنات الكبيرة[٧]!

لكنّا لا نُشاهد شيئاً من السكنات أصلاً ـ بل لا نرى إلا الحركاتِ أصلاً ـ فعلمنا أن التفاوُتَ بين السُّرعتَين ليس لتخلُّل السّكنات.

---

(١) في (ب) و(ج): «وإنما».

(٢) في (ج): «بطؤها».

(٣) في (ج): «لأنا لو».

(٤) في (ج): «البطؤ».

(٥) قوله: «على» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «وإذا».

(٧) في (ج): «الكثيرة».

وإذا ثبت ذلك فنقول: إذا قطَعَت الحركةُ السريعةُ جزءاً، فلا محالةَ يكون ذلك القطعُ واقعاً في مقدار معيَّنٍ من الزمان، ففي مثل ذلك الزمان لا بدّ وأن يقطعَ البطيءُ أقلَّ، فيلزم انقسامُ الجزء.

التاسع: أنّا إذا ركَّبنا صفيحةً من أجزاءٍ لا تتجزّأُ[١] ـ بحيثُ لا يكون لها ثِخَنٌ ـ فإذا أشرقت الشمسُ عليها استضاءَ أحدُ جانبيها[٢] دونَ الثاني، فلا بدَّ وأن يكون أحدُ جانبَيها غيرَ الجانبِ الثاني، فينقسم كلُّ واحدٍ منهما.

العاشر: أنّا[٣] إذا وضعنا سُلَّمًا على جدارٍ قائمٍ على سطح الأرض بحيث يكون كلّ واحدٍ من الضِّلعِين المحيطَين بتلك القائمة خمسةَ أذرع، فلا محالة يكون[٤] ذلك السُّلّمُ جذْرَ خمسينَ ببرهانِ شكل العروس.

ثم إذا جرَرنا ذلك السُّلَّم من أسفله ذراعاً وجب أن[٥] يكون الذي ينجرُّ من أعلاه أقلَّ من ذراعٍ؛ إذ لو انجر ذراعاً لصار ذلك الضلعُ أربعةً والضلعُ الثاني ستةً، فحينئذٍ يكون مُربَّعُ الضلعين اثنين وخمسين، فيصير ذلك السُّلّمُ جذرَ اثنين وخمسين مع أنه كان جذرَ خمسين، وذلك محالٌ، فثبت أنه لا ينجرُّ إلا أقلَّ من ذراعٍ.

فإذا فرضنا هذه الأذرُعَ أجزاءً، فإذا انجرَّ من أسفله جزءٌ وجب أن ينجرَّ من أعلاه أقلُّ من جزء، وذلك يوجب الانقسام.

ولهم شُبَهٌ أُخَرُ، إلا أن أقواها ما أوردناه[٦].

---

(١) في (ج): «تتجزئ».
(٢) في (ج): «جانبها».
(٣) قوله: «أنا» سقط من (ج).
(٤) في (ب) و(ج): «بكون».
(٥) كذا في (ب) و(ج): «أن»، وفي (أ): (بأن).
(٦) في (ب) و(ج): «ما ذكرناه».

والجوابُ: قوله: الحركةُ يُراد بها أمران:

قلنا: نحن ما بنينا دليلنا على لفظ الحركة حتى يجب علينا البحثُ عن تفسير هذه اللفظة، بل بنينا دليلَنا على أمرٍ مُشاهَدٍ محسوسٍ معلومٍ ـ بالضرورة ـ وهو انتقالُ الجسم من مكانٍ إلى مكانٍ.

فنقول: هذا الأمر مما[1] لا سبيل إلى إنكار وجوده في الخارج، وهو إما أن يكون باقياً ـ بعينِه ـ من أوّلِ المسافة إلى آخرِها، أو لا يكون.

فالأول أيضاً[2] معلوم[3] البطلان بالضرورة؛ لأنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ الحركةَ التي كانت موجودةً في الجسم عندَ كونِه بخوارزم غيرُ التي حصلت فيه عندَ كونِه بالرّيِّ[4]، وإنكار ذلك مُكابرةٌ ودخولٌ في السفسطة!

وكيف؟ وعند الفلاسفةِ الزمانُ من لواحق الحركة، فلو كانت الحركةُ باقيةً بعينها لكان الزمان باقياً بعينه، فيكون اليومُ هو الأمس بعينِه ـ أو الغد بعينه ـ وذلك مما لا يقوله عاقلٌ!

وإذا ثبت أن الحركةَ غيرُ باقيةٍ بعينِها من أول المسافة إلى آخرِها فلا بدَّ من الاعتراف بتوالي أمورٍ وتعاقُبها.

فإن كان كلُّ واحدٍ منها[5] منقسمًا لزم أن يكون[6] حصولُ أجزائه على التقضّي، فلا يكون الحاصل حاصلاً. هذا خَلفٌ! وإن لم يكن منقسماً فهو المطلوبُ.

---

(١) في (ج): «ومما».

(٢) في (ب): «يكون والأول».

(٣) في (ج): «والأول معلوم».

(٤) في (ج): «بخوارزم غير التي كانت فيه بالري».

(٥) في (ج): «منهما».

(٦) في (ج): «أن لا يكون».

فقد بان أنّ التفصيلَ الذي ذكَروه لا ينفعُهم؛ لأن الحركةَ ـ بمعنى القطع ـ لما لم تكن موجودةً في الخارج لم[١] يكُن دليلُنا متعلقاً بها؛ لأنّـا بنينا[٢] الدليلَ على الحركة الموجودة في الخارج.

وأما الحركة ـ بمعنى موافاة الحدود ـ فحاصلُ كلامهم فيها: أنها شيءٌ واحدٌ بالعدد باقٍ من أول المسافة إلى آخرها.

وقد بيّـنّا أن هذا خروجٌ عن المعقول، فقد سقط كلامُهم[٣] بالكلّيّة، وثبت ما رُمناه.

أما المعارضات التي ذكروها: فاعلَمْ أنّ مِن العلماء مَن مال إلى التوقُّف في هذه المسألة بسبب تعارُض الأدلة! فإن إمامَ الحرمين[٤] صّرح في «التلخيص في أصول الفقه» أن هذه المسألة من محارات العقول، وأبو الحسين البصري ـ وهو أحذق المعتزلة ـ توقّف فيها ونحن أيضا نختارُ هذا التوقّف؛ فإذن لا حاجةَ بنا إلى الجواب عما ذكروه، وبالله التوفيق.

الطريقة الثانية في إثبات الجزء أن نقول[٥]: الكرةُ الحقيقيةُ إذا لاقت سطحاً مستوياً في الحقيقة، فموضعُ الملاقاة إما أن يكون منقسماً، أو لا يكون.

والأول باطلٌ؛ لوجوه[٦] ثلاثة:

أحدها: أن موضع الملاقاة لو كان مُنقسماً ـ وهو منطبقٌ على السطح المستقيم،

(١) في (ب) و(ج): «ولم».

(٢) في (ب) و(ج): «بينا».

(٣) زاد في (ج) هنا: «فيه».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه».

(٥) قوله: «في إثبات الجزء أن نقول» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «بوجوه».

والمنطبقُ على المستقيم مستقيمٌ ـ فيكون في الكرة سطحٌ مستقيم.

ثم إذا زالت الملاقاةُ[1] عن ذلك الموضع إلى موضعٍ آخرَ كان ذلك الموضعُ أيضاً سطحاً مسقيماً، فيلزم أن تكون تلك الكرةُ مُضلَّعةً. هذا خَلف.

وثانيها: أن أوقليدسَ قد برهن على أن الخطّ الذي يصل بين نقطتين يُفرضانِ[2] في الدائرة، فإن ذلك الخطّ يقع في داخل تلك الدائرة.

فلو كان موضعُ الملاقاة منقسماً ـ وهو منطبقٌ على الخطّ المستقيم ـ كان الخطُّ الذي يصل بين جُزأَيْ[3] موضعِ الملاقاة واقعاً على[4] تلك الكرة، فيكون الخطُّ الواحدُ داخلاً في الكرة وخارجاً عنها، وهو محالٌ[5].

وثالثها: أن موضعَ الملاقاة[6] إذا كان منقسمًا أمكن أن يتّصلَ[7] مِن أحدِ جانبيهِ إلى الآخر بخطٍّ[8] مستقيم، ثم إذا أخرجنا من مركز الكرةَ خطّاً إلى طرفَي ذلك الخطّ حصلَ هناك مُثلّثٌ.

ثم إذا أخرجنا من مركز الكرة عموداً إلى قاعدة ذلك المثلَّث ـ وهو الخطُّ الواصل بين طرفَي موضعِ الملاقاة ـ انقسم ذلك المثلّثُ إلى مثلَّثَين كلُّ واحدٍ منهما قائمُ الزاوية، ويكون كلُّ واحدٍ من الخطَّين اللذَين أخرجناهما إلى طرفَي الخطّ الواصل

(١) في (ج): «الملاقات».
(٢) في (ج): «تفترضان».
(٣) في (ج): «جزئي».
(٤) زاد في (ج) هنا: «ظاهر».
(٥) في (ج): «وإنه محال».
(٦) في (ج): «الملاقات».
(٧) في (ج): «يصل».
(٨) في (ج): «خط».

بينَ طرفَي موضعِ الملاقاة وَتَراً للزاوية القائمة، وذلك الخطُّ العموديُّ يكون وتَراً للزاويتين الحادتين.

ومعلومٌ أنّ الخطَّ الذي يُوتر الزاويةَ القائمة من المثلث أعظمُ من الخطّ الذي يُوتر الزاويةَ الحادة منه.

فإذن الخطّان الخارجان من مركز الكرة إلى طرفَي الخط الواصل من[1] طرفَي موضع الملاقاة[2] كلُّ واحدٍ منهما أعظمُ من الخطّ الذي أخرجناه من مركز الكرة عموداً على موضع الملاقاة[3]، فإذن الخطوطُ الخارجة من المركز إلى المحيط غيرُ متساويةٍ. هذا محالٌ.

فثبت أن موضعَ الملاقاة غيرُ منقسم!

ثم إذا زالت الملاقاةُ عن تلك النقطة، ففي الآن ـ الذي هو أولُ زمان اللاملاقاة[4] بتلك النقطة ـ لا بدّ وأن تحصل[5] الملاقاةُ على نقطةٍ ثانيةٍ، ثم الكلامُ فيها كالكلام في الأولى.

فإذنْ إذا تحرّكتِ الكرةُ على ذلك السطح حتى عادت الملاقاةُ[6] إلى النقطة الأولى كانت تلك الدائرةُ حاصلةً من النُّقَطِ التي صارت الكرةُ ملاقية لذلك السطحِ عليها.

---

(١) في (ج): «بين».

(٢) في (ج): «الملاقات».

(٣) في (ج): «الملاقات».

(٤) في (ب) و(ج): «الملاقاة».

(٥) في (ج): «يحصل».

(٦) في (ج): «الملاقات».

فإذن قد حصل الخطُّ من[١] النُّقط، وإذا عُقِلَ ذلك فلْيُعقَلْ حصولُ السطحُ من تتالي[٢] الخطوط، والجسمِ من تلاقي السطوح.

فإذن موضعُ الملاقاة[٣] من الكرة شيءٌ غيُر قابلٍ للانقسام، وهو بحيث يحصلُ من انضمامِه إلى أمثاله الجسمُ، ولا نعني بالجزء الذي لا يتجزّأُ[٤] إلا ذلك.

فإن قيل: مدارُ دليلكم على إثبات الكرة، فلا نُسلّم إمكانَ وجودها! وكيف لا نقول ذلك؟ والقولُ بالكرة ينفي وجودَ الجزءِ الذي لا يتجزأ[٥]؟

لأنّـا إذا فرضنا خطاً مركباً من أجزاءٍ لا تتجزأُ[٦] فإما أن يُمكنَ جعلُها دائرةً، أو لا يمكن.

فإن أمكن، فلا بدّ وأن تكونَ تلك الأجزاءُ متلاقيةً من الجانب الذي يلي باطنَ الدائرة، فإما أن تكون متلاقية أيضاً[٧] من الجانب الذي يلي ظاهر الدائرة، أو لا[٨] تكون.

والأول يقتضي أن تكون[٩] مساحةُ باطن الدائرة مساويةً لمساحةِ ظاهرِها[١٠]، ولو كان الأمر كذلك لكُنّا إذا وضعنا على كلِّ واحدٍ من ظاهرِ أجزاء تلك الدائرة

---

(١) زاد في (ج) هنا: «وتتالي».

(٢) في (ج): «تلاقي».

(٣) في (ج): «الملاقات».

(٤) في (ج): «يتجزئ».

(٥) في (ج): «لا يتجزئ».

(٦) في (ج): «لا يتجزئ».

(٧) قوله: «أيضاً» سقط من (ب)، وفي (ج): «يكون أيضًا متلاقية».

(٨) في (ب) و(ج): «ولا».

(٩) في (ب) و(ج): «يكون».

(١٠) في (ج): «لمساحة ظاهرًا».

جزءاً آخرَ حتى تحصلَ دائرةٌ أخرى محيطةٌ بالأولى، فحينئذٍ يكون باطنُ الدائرة المحيطة منطبقاً على ظاهر الدائرة المُحاط بها.

وإذا كان ظاهرُ[١] الدائرة المحاط بها كباطنِها، وجبَ أن يكون باطنُ الدائرة المحيطة مساوياً لباطن الدائرة المحيطة بها، ثم أنه[٢] يجب أن يكون ظاهرُ الدائرة المحيطة[٣]، فيلزم أن تكون[٤] مساحةُ ظاهر الدائرة المحيطة كمساحة الدائرة المحاط بها.

ثم إذا فرضنا إحاطةَ دائرةٍ ثالثة بتلك[٥] الثانية، ورابعةٍ بتلك[٦] الثالثة وهلّم جرا... إلى أن تحصل دائرةٌ في ثِخَنِ الفلك الأعظمِ يلزم أن لا تزيد أجزاؤُها على أجزاء الدائرة الصغيرة[٧] مع أنه لا يقعُ فيها شيءٌ من الخَلَلِ والفُرَج، وذلك محال.

وأما إن قيل: إن تلك الأجزاءَ تكون متلاقيةً من الجانب الذي يلي باطنَ الدائرة ولا تكون متلاقيةً من الجانب الذي يلي[٨] ظاهرَها؛ كان الجانبُ الملاقي مغايراً للجانب المباين، فيلزم وقوعُ القسمة في كلّ واحدٍ منها.

وأما إن قيل: الخطُّ الذي لا عرضَ له لا يُمكن جعلُه دائرةً.

فنقول: وجب أن يمتنع حصولُ الدائرة أصلاً؛ لأنه لا معنى للجسم ـ على

(١) في (ج): «كان ذلك».

(٢) في (ب): «المحيطة إلى هنا ثم إنه»، وزدنا كلمة: [ثم] لإيضاح المعنى، ويدل عليها ما في (ب).

(٣) في (ج): «الدائرة المحاط بها وإذا كان ظاهر الدائرة المحاط بها»، وزدنا كلمة [ثم] لإيضاح المعنى، ويدل عليها ما في (ب).

(٤) في (ب) و(ج): «يكون».

(٥) في (ج): «لتلك».

(٦) في (ج): «لتلك».

(٧) زاد في (ج) هنا: «الأولى».

(٨) من قوله: «باطن الدائرة ولا تكون» إلى هنا سقط من (ج).

مذهب مُثبتي الجزء ـ إلا خطوطٌ منضمٌّ بعضُها إلى بعض[١]، فإذا استحال على كلّ واحدٍ من تلك الخطوط صيرورتُه دائرةً وجب[٢] أن يستحيلَ على المجموع.

فثبت أنّ القول بتألُّف الجسم من الجزء الذي لا يتجزّأ[٣] يمنعُ من وجود الدائرة والكرة، وإذا كان كذلك كان الاستدلالُ بالدائرة على وجود الجزء باطلاً.

ثم إن سلّمنا إنكارَ وجودِ الكرة والسطح! ولكن لا نعلمُ[٤] أنّ هذا الممكنَ هل هو موجودٌ أم لا[٥]؟ فإنّا لا ندري أنّ الكرةَ المفروضةَ الموضوعةَ على السطح المفروض هل هو داخلٌ في الوجود، أو هو من قبيل الوهميات؟ والأمورُ المتوهَّمةُ ـ وإن جاز بناء المباحث الرياضيةِ عليها ـ لكن لا نجوز[٦] بناء المباحثِ الطبيعية عليها.

ثم إن سلّمنا ذلك وسلّمنا أيضاً أنّ موضعَ الملاقاة[٧] غير منقسم؛ لأن الأدلة التي ذكرتُموها هندسية قاطعة! لكن لم قلتُم: إن موضعَ الملاقاة يجب أن يكون متحيّزاً؟ ولم لا يجوز أن يكون عرَضاً على ما ذهبت إليه الفلاسفة من أن النقطة شيءٌ لا يتجزأ، وهي عرَضٌ؟

قوله: إنا إذا أدرنا الكرةَ لزم ارتسامُ دائرةٍ من حركة الكرة على السطح.

قلنا: القول بالحركة ينفي وجود الجزء؛ لأن الجزء إذا تحرَّك من جزءٍ إلى جزءٍ آخرَ يلاقي الأول، فإما أن تكون حركتُه حين ما يكون ملاقياً للجزء الأول، أو حين ما يكون ملاقياً للجزء الثاني، أو حين ما يكون متوسطاً بينهما.

---

(١) في (ب) و(ج): «البعض».
(٢) في (ج): «ووجب».
(٣) في (ج): «لا يتجزئ».
(٤) في (ج): «لكن لا نسلم».
(٥) قوله: «أم لا» سقط من (ج).
(٦) في (ب) و(ج): «يجوز».
(٧) في (ج): «الملاقات».

والأول باطل؛ لأنه ما دام يكون ملاقياً للجزء الأول، فهو بعدُ لم يتحرّكْ[١].

والثاني باطل؛ لأنه إذا صار ملاقياً لكُلّيّة الجزء الثاني فقد عدمت الحركةُ إليه، فلم يَبقَ إلا أن يقال: إن حركتَهُ إنما توجد بعد زوالِ تمامِ الملاقاة عن الجزء الأول، وقبل حصول تمام الملاقاة مع الجزء الثاني، وذلك يقتضي انقسامَ الأجزاء.

فثبت أن القولَ بالجزء الذي لا يتجزّأ ينفي وجودَ الحركة، فكيف يُمكنكم الاستدلال بالحركة على وجود الجزء؟

ثم إن سلّمنا أن أصل الحركة لا ينفي وجودَ الجزء[٢]! لكن لم قلتُم: إنه يصحُّ تدحرُجُ الكرة على السطح المفروض؟ ولم لا يجوز أن يقال: إنه يمتنعُ عليها التدحرُج؟

ثم إن سلّمنا صحةَ تدحرُجها! ولكن لم لا يجوز أن يقال: إنها ـ حالَ[٣] الحركة ـ تلاقي السطحَ بالخطّ لا بالنقطة؟

والوجوهُ التي تمسّكتُم بها في أنها لا تلاقي السطحَ[٤] بشيءٍ منقسم إنما تدلُّ على أنها حالَ سكونها لا تلاقي السطحَ إلا بشيءٍ غيرِ منقسم، فأما حالَ حركتها فهي ملاقيةٌ للسطح بالخطّ.

ثم إن[٥] سلّمنا أنها حالَ الحركة لا تُلاقي السطحَ[٦] بالنقطة لكن لا يَلزم تشافُعُ النقط[٧].

---

(١) من قوله: «للجزء الثاني أو حين ما يكون متوسطاً بينهما» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «الذي لا يتجزئ».

(٣) في (ب) و(ج): «حالة».

(٤) زاد في (ب): «إلا».

(٥) في (ب) و(ج): «بالخط ولئن».

(٦) زاد في (ب) و(ج): «إلا».

(٧) في (ج): «النقطة».

بيانه: أنّ الكرةَ عندَنا يحيطُ بها سطحٌ واحدٌ، وليس في ذلك السطح شيءٌ من النقط موجودٌ بالفعل؛ اللهم إلا لسببٍ[1] خارجيٍّ! فإذا ما مسّتِ الكرةُ السطحَ حدثت تلك النقطةُ بالفعل في ذلك السطح بسبب تلك المماسّة، فإذا زالت تلك المماسّةُ وحصلت مماسةٌ أخرى زالت تلك النقطةُ وحدثت نقطةٌ أخرى، فلا يلزم تشافُعُ النقط.

والجواب:

قوله: ما الدليلُ على إمكان الكرة؟

قلنا: الإنصافُ[2] أن القول بالجزء يمنعُ من إثبات الدائرة والكرة، ونحن[3] نتمسّك بهذه الحجّة على سبيل الإلزام لا على سبيل الاستدلال.

قوله: لا ندري أنّ الكرةَ المفروضة والسطحَ المفروض هل هما موجودان أم لا؟

قلنا: إذا سلّمتُم إمكانَهما لم يكن بنا حاجةٌ إلى العلم بوجودهما؛ لأن كلّ ما كان ممكنَ الوجود ـ وإن[4] فُرض وجودُه ـ ربما كان كذباً، ولكن لا يلزمُ منه محالٌ؛ إذ لو لزِمَ منه[5] ـ وما يلزم منه المحال كان محالًا ـ فيكون الممكنُ محالًا، وذلك باطلٌ.

وإذا كان وجودُ الكرة المفروضة والسطحِ المفروض بحيث يلزمُ من فرضِ وجودِهما القولُ بالجزء كان القولُ بالجزء حقّاً؛ لأن اللازمَ من وجودِ ما يُمكن فرضهُ لا يكون محالاً على ما تقرّر.

---

(١) في (ج): «بسبب».

(٢) في (ب) و(ج): «الانتصاف».

(٣) زاد في (ج) هنا: «إنما».

(٤) في (ج): «فإن».

(٥) زاد في (ج) هنا: «المحال».

قوله: لم لا يجوزُ أن يقال: إن موضع الملاقاة[١] عرَضٌ؟

قلنا: لما بيّـنّا أن موضعَ الملاقاة[٢] شيءٌ يحصل من انضمامه إلى أمثاله لا لعظم[٣] والمقدار ذلك[٤] لا يكون عرضاً.

قوله: إن دليلكم على ذلك مبنيٌّ على صحة حركة الكرة مع أن القولَ بالحركة يُبطل الجزء.

قلنا: لا نُسلّم ذلك! فإنا بيّـنّا ـ في الطريقة الأولى ـ أنّ إثباتَ الحركة لا يُمكنُ إلا مع القول بالجزء.

قوله: المتحرّكُ متى يكون مُتحرّكاً؟

قلنا: عندَ حصوله في الحيّز الثاني، فإن الحركة معناها الكونُ الأول في الحيز الثاني.

وهذا مثلُ ما إذا سألنا السائلُ فنقول: المحدَثُ[٥] متى يصير موجوداً أعندما يكون معدوماً، أو عندما يكون موجوداً؟

والأول: باطل؛ لأنه ما دام يكون معدوماً فهو بعدُ لم يَصِرْ موجوداً.

والثاني[٦] باطل؛ لأنه عندَ وجوده قد تمّ له الوجودُ، فلا يصيُر في تلك الحالة موجوداً.

---

(١) في (ج): «الملاقات».

(٢) في (ج): «الملاقات».

(٣) في (ب): «العظم»، وفي (ج): «أمثاله العظم».

(٤) في (ج): «وذلك».

(٥) في (ج): «ما سئلنا السائل فيقول الحدث».

(٦) زاد في (ج) هنا: «أيضًا».

فإن جوابنا عن ذلك هو: أنه لا معنى لصيرورته موجوداً إلا حصول الوجود له، وإن الوجودَ إنما يحصل له في مبدأِ زمانِ حصولِه، فكذا هنا[١].

قوله: ما الدليل على صحة التدحرج في هذه الحالة؟

قلنا: إنه لا حاجةَ بنا إلى إثبات ذلك؛ لأنها إذا انزلقَت[٢] على السطح؛ فإنه يحدُث على السطح خطٌّ من تلك النُّقط[٣] التي عليها حصلت الملاقاةُ.

وأيضاً: فالدليلُ على صحة التدحُرج: أن النُّقطَ المفترَضةَ في سطح الكرة متساويةٌ، فإذا صحّ على بعضها ملاقاةُ تلك النقطة من السطح، وجب أن تصح على كلّها تلك الملاقاة، وذلك يقتضي إمكانَ التدحرج.

قوله: الكرة حالَ الحركةِ تلاقي السطحَ بالخطّ.

قلنا: هذا ركيكٌ جدّاً؛ لأن الأدلةَ التي ذكرناها في استحالة كون موضع الملاقاة منقسماً لا تتميز[٤] بين حالٍ وحالٍ.

وأيضاً: فالمعنيّ بالملاقاة: انطباقُ أحد المتلاقيَين على الآخر، فلو كانت الكرةُ ملاقيةً للسطح المستقيم حالَ حركتها بالخطّ ـ والمنطبق[٥] على المستقيم مستقيمٌ ـ وجب أن يكون في الكرة سطحٌ مستقيمٌ، وإنه باطلٌ.

قوله: النقطة إنما تحدث في الكرة بسبب المماسّة، فإذا زالت المماسّةُ الأولى وحدَثت المماسة الثانيةُ فقد زالتِ النقطةُ الأولى وحدثت النقطةُ الثانية.

---

(١) في (ج): «ههنا».
(٢) في (ب) و(ج): «تزلقت».
(٣) في (ج): «النقطة».
(٤) في (ج): «يتميز».
(٥) في (ج): «المنطبق».

قلنا: لو قدّرنا في الكرة خطّاً ذا نهايةٍ موجودةٍ بالفعل، ثم قدّرنا ملاقاةَ الكرةِ السطحَ[١] بتلك النقطة، فعند زوال الملاقاة عنها إلى نقطةٍ أخرى تكون النقطةُ الثانيةُ موجودةً بالفعل بسبب المماسّة، والنقطةُ الأولى تكون موجودةً بالفعل بسبب كونها نهايةً موجودةً بالفعل للخطّ الموجود بالفعل على ظاهرِ تلك الكرة.

الطريقة الثالثة: اتفقت الفلاسفةُ على أن النقطةَ شيءٌ مُشارٌ إليه غيرُ منقسِمٍ؛ فهذا الشيءُ إما أن يكون حالًّا في محلٍّ، أو لا يكون.

فإن كان الأول فمحلُّهُ إما أن يكون منقسماً، أو لا يكون.

والأولُ باطل؛ لأن الحالَّ في المنقسِمِ مُنقسمٌ.

وهذه مقدّمةٌ اعترفت الفلاسفةُ بها أيضاً، وبنَوا عليها حُجّتهم[٢] في إثبات النفس الناطقة، وإثبات أنّ القوة الجسمانية لا تَقدرُ على أفعالٍ غيرِ متناهية.

وأما إن كان محلُّهُ غيرَ قابلٍ للانقسام؛ فإن كان هو أيضاً عَرَضاً كان الكلامُ فيه كالأول، وإما[٣] أن يتسلسلَ ـ وهو محالٌ ـ أو ينتهيَ إلى محلّ قائمٍ بذاتهِ غيرِ منقسمٍ، وهو الجزءُ الذي لا يتجزأ[٤].

وأما إن كانت النقطةُ قائمةً بذاتها غيرَ حالّةٍ في محلٍّ، فهي الذي نسميه بالجزء الذي لا يتجزأ[٥].

فإن قيل: لا نُسلّمُ أنّ النقطةَ أمرٌ ثابتٌ! فإنها[٦] عبارةٌ عن نهاية الخطّ ـ ونهاية

(١) في (ج): «للسطح».
(٢) في (ب) و(ج): «حججهم».
(٣) في (ج): «كالكلام في الأول فإما».
(٤) في (ج): «لا يتجزئ».
(٥) في (ج): «لا يتجزئ».
(٦) في (ج): «وإنها».

الشيء عبارةٌ عن فنائه وعدمِه، وعدمُ الشيء لا يكون شيئاً ثابتاً ـ أكثرُ[١] ما في الباب أنّ الفلاسفة والمهندسين اتّفقوا على إثباتها، ولكنّ التعويل في مثل هذه المباحث العقلية على الاتفاق غيرُ جائزٍ.

ثم إن سلّمنا أنها أمرٌ ثابتٌ! لكن لا نُسلّم أنها غيرُ قابلةٍ للقسمة، فما الدليل عليه؟

ثم إن سلّمنا أنها غيرُ قابلةٍ للقسمة[٢]! فلم لا يجوز حلولها في المنقسم؟

واتفاقُ الفلاسفة على صحّة هذه القضية ممنوعٌ أيضاً، بل الذي اتفقت الفلاسفةُ عليه[٣] أن الحالَّ قد يكون سارياً في المحلِّ ـ مثل اللون ـ فمثل هذا الحلول يقتضي انقسام الحالّ؛ لانقسام المحلّ؛ لأن الإشارةَ إلى بعض أجزاء المحلّ تتضمّنُ الإشارةَ إلى بعض أجزاء[٤] الحالّ.

وقد لا يكون سارياً ـ مثل حلول الإضافة في المضافات ـ فإنه لا يجوز أن يقال: إنّ نصفَ الأبوّةِ قائمٌ بنصف الأب، وثُلثَها قائمٌ[٥] بثُلثه!

وحلولُ النقطة في المحلّ من هذا الباب؛ لأن الإشارةَ إلى بعض أجزاء الخطّ لا تتضمن[٦] الإشارةَ إلى بعض أجزاء النقطة، فإذن لا يلزمُ من حلولها في المنقسم انقسامُها.

والجواب:

قولهُ: اليقظة[٧] أمرٌ عدميٌّ.

---

(١) في (ج): «غاية».
(٢) في (ج): «فما الدليل عليه» إلى هنا سقط من (ج).
(٣) في (ج): «عليه الفلاسفة».
(٤) من قوله: «المحل تتضمن» إلى هنا سقط من (ج).
(٥) قوله: «قائم» سقط من (ج).
(٦) في (ب) و(ج): «يتضمن».
(٧) في (ج): «النقطة».

قلنا: إن رضينا بأن نجعل هذه الحجةَ من الإلزاماتِ، فلا كلامَ!

وإن حاولنا جعلَها برهانيةً قلنا: إن الخطوطَ تتلاقى بنُقطها، ونحن نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ موضعَ التلاقي يمتنعُ أن يكون عدماً صرفاً، ونحن لا نعني بالنقطة إلا موضع التلاقي من الخطوط.

قوله: لم قلتم: إنها لا تقبل القسمة؟

قلنا: إن رضينا بجعل هذه الحجة إلزاميةً فلا كلام!

وإن حاولنا جعلها برهانيةً قلنا: لأنها إن كانت منقسمةً لم تكن النهايةُ حاصلةً عند منتصفها بل عندَ آخِرِها[1]، فلا يكون الجزءُ الذي منها إلى منتصفها نهاية أصلاً، بل النهاية إنما تحصل عند الجزء الأخير[2].

ثم ذلك الجزء الأخيرُ ـ إن كان منقسماً ـ عاد فيه ذلك الكلامُ، وإن لم يكن منقسماً فهو المطلوبُ.

قوله: ما الدليل على أنَّ الحالَّ في المنقسم منقسمٌ؟

قلنا: لأن أجزاءَ المحلّ إما أن يوجد فيها شيء من الحالّ، أو لا يُوجد.

فإن كان الأولُ؛ فإما أن يكون الموجود فيها كلّيّة الحالّ، أو أجزاؤه.

والأول باطلٌ، وإلا لكان ذلك الحالُّ ـ بتمامه ـ موجوداً في كلّ واحدٍ من أجزاء محلِّهِ، فيكون الشيء الواحدُ ـ بعينه ـ موجوداً في محالَّ كثيرةٍ، وهو محالٌ، وإن كان الثاني لزمَ انقسامُ الحالّ.

---

(١) قوله: «بل عند آخرها» سقط من (ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «من الأجزاء».

وأما إن لم يُوجد في أجزاء المحلِّ لا الحالُّ ولا أجزاؤه؛ كانت كلية المحل خليّةً عن ذلك الحالّ[١]، والعلمُ بذلك ضروريٌّ.

فثبت ـ بما ذكرناه[٢] ـ أنَّ التفصيلَ الذي ذكروه في انقسام الحالّ عندَ انقسامِ محلّهِ باطلٌ، بل الحقُّ أنه لا بدَّ من انقسام الحالّ عند انقسام المحلّ كيف ما كان الحلولُ!

وأما الإضافةُ فنحن لا نُثبتها ولا نعترفُ بوجودها، فلا يلزمنا ما ذكَروه.

الطريقة الرابعة: إذا فرَضْنا دائرتَين متقاطعتَين على نقطتَين، وفرضْنا إحداهما[٣] ساكنةً والأخرى متحركةً؛ مثل تقاطع دائرة معدّل النهار مع دائرة الأفق؛ فإن معدّلَ النهار متحرّكٌ والأفقَ ساكنٌ.

فإذا تحرّكت دائرةُ معدّل النهار دورةً واحدة بتمامها، فإنه لا بدّ وأن تُلاقيَ[٤] تلك النقطةُ[٥] من الأفق جميعَ أجزاء معدّل النهار؛ إذ لو كان في[٦] معدّل النهار شيءٌ ما لاقت تلك النقطة المعينة[٧] من الأفق يلزَم منه[٨] وقوع الطَّفر؛ لأن ـ على هذا التقدير ـ تكون[٩] تلك النقطةُ من الأفق ملاقيةً لنقطةٍ معيَّنةٍ من معدّل النهار، ثم[١٠] ملاقيةٍ

(١) في (ج): «المحل خالية عن ذلك الحال عنده».
(٢) في (ج): «ذكرنا».
(٣) في (ج): «إحديهما».
(٤) في (ج): «يلاقي».
(٥) زاد في (ج) هنا: «المعينة».
(٦) قوله: «في» سقط من (ج).
(٧) قوله: «المعينة» سقط من (ج).
(٨) كذا في (ج): «منه»، وفيهما: «من».
(٩) في (ب) و(ج): «يكون».
(١٠) زاد في (ج) هنا: «تكون».

لنقطة أخرى غيرِ متصلة بالأولى مع أنها لم تصِر ملاقية لِـما بين تينكَ النقطتين، وهذا هو الطفر الباطلُ بالضرورة.

وإذا ثبت أنّ تلك النقطةَ من الأفق لاقَت جـميعَ ما يُفترض[1] في معدل النهار ـ ومعلوم أن الملاقيَ للنقطة نقطةٌ ـ فيلزم أن يكون معدّلُ النهار مركَّباً من النقطة المتشافعة، وذلك يقتضي القولَ بالجزء الذي لا يتجزأ[2].

الطريقة الخامسة: أنّـا إذا فرَضْنا خطاً قائماً على طرفِ خطٍّ آخَر، وفرَضْنا حركةَ ذلك الخطّ من موضعِه إلى الطرَفِ الآخَر من الخطّ الآخَر، فلا شكّ أن الخطَّ المتحرّك لقيَ بطرَفه الذي لا ينقسم كلَّ الخطّ المتحرّك عليه، فوجب أن يكون الخطُّ المتحرّكُ عليه مركَّباً من الأمور التي لقِيَها طرفُ الخطّ المتحرّك ـ والذي تلقاهُ النقطةُ نقطةٌ ـ فإذن ذلك الخطُّ مركَّبٌ من النُّقَط، وهو المطلوب.

الطريقة السادسة: أنّـا نرى جسماً قد تحرَّك بعد أن لم يكُن متحرّكاً، فالموضعُ الذي وقع فيه مبدأُ الحركة من المسافة إما أن يكون منقسماً، أو لا يكون.

والأول: باطل؛ لأن مبدأَ الحركة إما أن يقَعَ في كلا القسمَين دفعةً واحدةً، وذلك محال؛ لأن الجسمَ الواحدَ في الآن الواحدِ لا يتحرّك إلا عن مبدأٍ واحدٍ.

وإما أن يقع في القسم الأول، ثم في القسم الثاني، فيكون موضعُ مبدأِ الحركة هو القسمَ الأولَ لا القسمَ الثاني.

وإما أن يقع في القسم الثاني قبل وقوعه في القسم الأول، فيلزم إخراجُ القسم الأول عن كونه موضعاً لمبدأِ الحركة؛ لأنّ مبدأَ الحركة لم يقَعْ فيه بل في القسم الثاني.

---

(١) في (ج): «يفرض».

(٢) في (ج): «لا يتجزئ».

ثم إنّا لـمّا جعَلْنا أحدَ القسمَين موضعَ مبدأِ الحركة، فذلك القسمُ إن كان منقسماً عاد المُحالُ الأول.

وإن لم يكن منقسماً فهو إما أن يكون عرَضاً، أو لا يكون.

والأولُ محالٌ؛ لأن الموضعَ الذي وقع فيه مبدأُ الحركة أمرٌ مشارٌ إليه بالذات، فلو كان له محلٌّ لكان محلُّه إما أن يكون مشاراً إليه، أو لا يكون.

فإن كان مُشاراً إليه، فالكلامُ فيه كالكلام في الأول: فإما أن يتسلسل ـ وهو محالٌ ـ أولا يتسلسل ـ مع أنه غيرُ منقسمٍ ـ فهو شيءٌ قائم[1] بذاتِهِ غيُر منقسمٍ، وهو المطلوب.

وأما إن لم يكن مَحلُّهُ مشاراً إليه استحال حلولُه فيه؛ لوجهين[2]:

أما أولاً: فلأن المشارَ إليه في الجهة المعينة مُختصٌّ بتلك الجهة، وما لا يكون مشاراً إليه في تلك الجهة لم يكن مختصّاً بتلك الجهة.

وحصولُ المُختصّ بتلك الجهة بما لا يكون مُختصاً بتلك الجهة محالٌ معلومٌ استحالتُه بضرورة العقل.

وأما ثانياً: فلأنه لو جاز حلولُ الحاصل في الحيّز في غير الحاصل فيه؛ لكان يجب تجويزُ أن يقال: العالم حالٌّ في البارئ تعالى! مع أنّ العالمَ مختصٌّ بالحيّز، والبارئ[3] يستحيل اختصاصُه بالحيز.

فثبت فسادُ ذلك، وظهر أنّ موضعَ ابتداء الحركة شيءٌ قائمٌ بنفسه غيرُ منقسمٍ، وهو الجزء الذي لا يتجزأ[4]، وهذا آخرُ كلامنا في هذه المسألة، وبالله التوفيق.

---

(١) قوله: «قائم» زيادة من (ج).

(٢) قوله: «الوجهين» سقط من (ج).

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) في (ج): «يتجزئ».

المسألة الثانية: في الخلاء[١]

المراد بالخلاء عندنا: حصولُ جسمَين لا يتلاقيانِ، ولا بتوسُّطهما ما يلاقيانه.

والدليل على جواز ذلك: أنّـا إذا وضَعْنا سطحَين مُستوِيَين ـ بحيثُ لا يُلاقي[٢] كليةُ أحدِهما كليةَ الآخر ـ ثم دفَعْنا أحدهما عن الآخَر.

فإما أن يرتفع كُليةُ أحدهما عن كليةِ الآخَر دفعةً، أو لا دفعة.

والثاني باطل؛ لأن الأجزاءَ المفترضةَ في أحَدَ السطحَين ـ إذا كانت منطبقةً على الأخرى المفترضة في السطح الآخَر ـ فعند ارتفاع بعض أجزاء أحد السطحَين[٣] لو لم يرتفِعْ سائرُ الأجزاء المفترضة في ذلك السطح لزم تفكُّكُ أجزاءِ ذلك السطح بعضِها عن بعضٍ.

والقول بالتفكُّكِ باطلٌ بالحسّ، فثبت أنَّ أحدَ السطحَين يرتفعُ عن الآخر دفعةً واحدةً[٤]، فلا يخلو في أولِ زمان ذلك الارتفاعِ إما أن يحصلَ بين السطحَين جسمٌ، أو لا يحصلَ.

فإن حصل فلا يخلو إما أن يقال: إنه كان موجوداً بينهما قبل ذلك ثم عند الارتفاع نما[٥] ذلك الجسم حتى لم يحصل الخلاء، أوما كان موجوداً بينهما.

والأول: باطلٌ وذلك؛ لأن ملاقاةَ سطحٍ لسطحٍ إما أن يكون ممكناً، أو لا يكون.

---

(١) رسمت في النسخ: «الخلا» غير مهموزة.

(٢) في (ج): «بحيث يلاقي».

(٣) قوله: «إذا كانت منطبقة على الأخرى» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٤) قوله: «واحدة» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «إما».

فإن لم يكُن ممكناً فالخلاء لازمٌ؛ لأنَّ سطحَ كلِّ جسمٍ إذا لم يكن مُلاقياً لسطحِ[١] جسمٍ آخَر، فبَينَ كلِّ جسمَين خلا.

وإن كان ممكناً فنحن نفرض دليلَنا في ارتفاعِ سطحٍ عن سطحٍ آخَرَ كان مُلاقياً له بكلِّيّته، وعند ذلك إذا رفعنا جسماً عن جسم فلا يضرنا أنّـا لا نعلم أنه هل كان بينهما جسمٌ أم لا؟

لأنّـا إذا بيّـنّا أنّ السطحَ[٢] المنطبقَ على السطحِ الآخر يمكن ارتفاعُ كليةِ أحدِهما عن كلية الآخر؛ كان علمُنا بهذا الإمكان كافياً في المطلوب؛ لأن القول بالخلاء إذا كان لازماً عندَ فرضِ وجودِ هذا الممكن كان حقّاً؛ لِـما بيّـنّا أنّ اللازمَ وجودُه عند فرضِ وجودِ الممكنِ وجب أن لا يكون محالاً.

وأما إن قيل: إنه حصل فيما بينهما جسمٌ عند حصولِ الارتفاع، فذلك الجسمُ لا يخلو إما أن يقال: إنه كان موجوداً قبل ذلك، أو يقال: إنه إنما حدث في ذلك الوقت.

والأول على قسمين؛ لأن تلك الأجسام إما أن يقال: إنها كانت مُحتبَسةٌ في مسامِّ في[٣] السطح الأعلى والأسفل، أو يقال: إنها انتقلَت إليه من الخارج.

والأول: باطل؛ لأنّـا إما أن نقول: الجسمُ مركَّبٌ من الأجزاء التي لا تتجزأ[٤]، أو لا نقول بذلك.

فإن قلنا بالأول استحالَ ازديادُ مقدار الجسم؛ لأن ازديادَهُ إنما يكون بازديادِ مقاديرِ أجزائه، وإذا ازدادَ مقدارُ كلّ جزء كان كلُّ جزءٍ عندَ ازديادِهِ قابلاً للانقسام،

---

(١) في (ج): «بسطح».

(٢) في (ج): «بسطح».

(٣) قوله: «في» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «لا تتجزئ».

فيكون الجزءُ الذي لا يتجزأ[1] قابلًا للقسمة[2]، وإنه محالٌ.

وإذا ثبت أن القولَ بتألُفِ الجسم من الأجزاء يمنعُ من القول بتزايُد المقادير، فنقول: الأجزاءُ التي كانت مُحتبَسةً في تلك المسامّ إن خرجت عنها بقيت المسامُّ خاليةً، وإن لم تخرج عنها بقي ما بين السطحَين خالياً.

وأما إن لم نَقُلْ بتألُف الجسمِ من الأجزاء فنقول لا معنى للمسام إلا لثقب الموجودة في السطح ولا بد أن يكون بين كل ثقبين سطح متصل وإلا لزم تألف الجسم من الأجزاء[3]، ثم إذا ارتفَعَ أحدُ السطحَين العظيمَين عن الآخر دفعةً، فلا بد وأن يرتفع كلُّ واحدٍ من تلك السطوح الصغيرة العديمة المسامِّ عما تحتَها، فحينئذٍ لا يُمكن أن يقال: إنه يحصُلُ في وسط ذينكَ السطحَين الصغيرَين أجسامٌ كانت محتبسةٌ في مسامها؛ لأنّــا قد بيّــنّا أن هذَين السطحَين لا منافذَ فيهما أصلاً.

وأما إن قيل: إن تلك الأجسامَ انتقلت إلى ذلك الوسط من الخارج، فتلك الأجسامُ إما أن يقال: إنها تحصل في الوسط قبل مرورِها بالأطراف ـ وهو القول بالطّفر المعلوم فسادُه بالضرورة ـ أو يقال: إنها تحصل في الطَرَف ثم تنتقل من الطرف إلى الوسط، فحينئذٍ يلزمُ خلوُّ الوسط عن الأجسام حين ما كانت تلك الأجسامُ في الأطراف.

وأما إن قيل: إن الجسمَ يحدث بينهما في أول زمانِ الارتفاع حتى لا يحصل الخلاء.

فنقول: **أما أولاً**: فهذا إنما يتمُّ على مذهب مَن يُثبتُ الفاعلَ المختارَ، والفلاسفةُ يُنكرونه.

---

(١) في (ج): «لا تتجزئ».

(٢) في (ج): «للانقسام».

(٣) من قوله: «فنقول لا معنى للمسام» إلى هنا زيادة من (ج).

وأما ثانياً: فهو أنّ صحةَ إحداث الله تعالى جسماً آخر فيما بين السطحين تتوقف[١] على ارتفاع أحدِهما عن الآخر، فلو توقّفت صحةُ ارتفاعِ أحدِهما عن الآخر على إحداث الله تعالى ذلك الجسم فيما بينهما، لزم الدورُ، وإنه باطلٌ.

فثبت أنَّ أحدَ السطحَين إذا ارتفع أحدُهما عن الآخَر، فإنه يجب أن يبقى ما[٢] بينهما خالياً عن كلِّ الأجسام في تلك اللحظة اللطيفة، فثبت أنَّ الخلاء مُمكنٌ.

وأما نُفاة الخلاء فقد تعلّقوا بأمورٍ ستة[٣]:

الأول ـ وهو الذي عليه يُعوّلون ـ: أن قالوا: كلّ خلاء فإنه ممسوحٌ مقدَّرٌ، وكل ما كان كذلك فهو أمرٌ موجود.

بيان المقدمة الأولى أنّـا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ الخلاء الذي بين السماء والأرض لا يمتلئُ بالخلاء الذي يمتلئُ بمقدار ذراعٍ، والخلاء الذي يمتلئُ بمقدار ذراعٍ لا يتسع لِـما يتسع له الخلاء الذي بين السماء والأرض، وهذه قضيةٌ معلومةٌ بالضرورة.

فثبت أن الخلاء ممسوحٌ مقدَّرٌ، وكل ما كان كذلك فهو موجود؛ لأن العدمَ الصرفَ والنفيَ المحضَ يستحيلُ أن يكون بعضُهُ أزيدَ من البعض، وأن يكون بعضُهُ أطولَ من البعض، فثبت أنّ الخلاء موجودٌ، وإذ هو قابلٌ للتقدير فهو مقدَّرٌ.

ثم عند ذلك يُتمّمون هذه الحجة من وجوه[٤]:

ـ **أحدها**: أنّ كون[٥] الخلاء قابلًا للتقدير إما أن يكون لذاته، أو بسبب محلِّهِ، أو بسبب ما حلّ فيه.

---

(١) في (ب) و(ج): «يتوقف».
(٢) قوله: «ما» سقط من (ج).
(٣) قوله: «ستة» سقط من (ب) و(ج).
(٤) كذا في (ب) و(ج): «من وجوه»، وفي (أ): «من ثلاثة أوجه».
(٥) في (ب) و(ج): «يكون».

فإن كان الأول كان الخلاء[١] مقداراً، لكنّا نرى[٢] الأجسامَ موصوفةٌ بالمقادير، فتلك المقاديرُ حالّةٌ في الأجسام، وإذا رأينا مقداراً ما حالًّا في الجسم محتاجاً إليه وجب حلولُ كلّ مقدارٍ في الجسم؛ لأن حُكمَ الشيء حُكمُ مثلِه.

فإذن الخلاء مقدارٌ حالٌّ في الجسم، فلا يكون الخلاء خلاء بل ملاءً. هذا محالٌ[٣].

وإن كان الثاني كان المقدارُ محلًّا للخلاء، ولا[٤] بد وأن يكون[٥] المقدارُ حالًّا في الجسم؛ لِـما بيّناه فيكون الخلاء الحالُّ فيه حالًّا في الجسم، فيعود ما ذكرنا[٦] من انقلابِ الخلاء ملاءً.

وإن كان الثالث كان المقدار حالًّا في الخلاء ـ وما يحلُّ فيه المقدار فهو جسمٌ ـ فإذن الخلاء جسمٌ.

فثبت أنّ على الأقسام كلِّها يلزمُ أن يكون الخلاء ملاءً، وهو محالٌ.

ـ **وثانيها**: أن الخلاء لو حصل فيه الجسمُ لزم اجتماعُ المقدارَين المتماثلَين، واجتماعُ المثلَين محالٌ.

ـ **وثالثها**: أنّـا نشاهد امتناعَ نفوذِ جسمٍ في جسمٍ ـ على معنى أنه يجب أن يبقى كلُّ واحدٍ منهما في حيِّزٍ غيرِ[٧] الآخر ـ والمانع من النفوذ ـ بهذا المعنى ـ يجب أن يكون

(١) في (ج): «للخلاء».

(٢) زاد في (ج) هنا: «أن».

(٣) في (ج): «هذا خلف ومحال».

(٤) في (ب) و(ج): «فلا».

(٥) قوله: «يكون» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «ذكرناه».

(٧) زاد في (ب) و(ج): «حيز».

له اختصاصٌ بالحيز، والشيءُ الذي يكون له حصولٌ في الحيز لذاته[١] المقدارُ.

فإذن المانعُ من هذا النفوذ[٢] المقدارُ، فلو كان الخلاء مقداراً، وجب امتناعُ نفوذ الجسم فيه.

الثاني: قالوا: القول بالخلاء يقتضي أن تقع[٣] الحركةُ فيه لا في زمانٍ، وهذا محالٌ، فالقول بالخلاء محالٌ.

بيان الشرطية: أنّـا نشاهد أنه كلما كان الجسمُ المتحرّك فيه أرقَّ كانت مُعاوقته للحركة أقلّ، وكلما كانت المعاوقةُ أقلَّ كانت الحركةُ أسرعَ.

فلو قدرنا خلاً فالحركةُ إما أن يقع فيها[٤] زمانٌ، أو لا في زمان.

والأول باطل؛ لأنها لو وقعت في زمانٍ لكان لزمانها إلى زمان الحركة في ملاء مثلاً نسبة مخصوصة.

فلو قدرّنا ملاءً أرقَّ من الماء ـ بحيث يكون نسبةُ رقّتِها إلى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء إلى الحركة في الماء ـ وجب أن تقع[٥] الحركةُ في ذلك الملاء في مثل الزمان الذي وقعت الحركةُ فيها في الخلاء، فتكون الحركةُ مع المعاوِقِ كهي لا مع المعاوق، وهذا محالٌ[٦].

ولما بطل هذا وجبَ وقوعُ الحركة في الخلاء لا في زمانٍ.

---

(١) زاد في (ب) و(ج): «هو».
(٢) زاد في (ب) و(ج): «هو».
(٣) في (ج): «يقع».
(٤) زاد في (ب) و(ج): «في».
(٥) في (ب) و(ج): «يقع».
(٦) في (ب) و(ج): «باطل».

وبيانُ امتناع ذلك: وهو أنَّ كلَّ حركةٍ فعلى مسافةٍ منقسمةٍ، فهي إلى نصفِها تقع في هذه[١] أقلّ من المدّة التي تقع فيها كلُّها[٢]، فإذن كلّ حركةٍ فلا بدّ من وقوعها في زمان.

الثالث: قالوا: الجسمُ يستحيل أن يتحرك في الخلاء، وأن يسكن فيه، فكان وجودُ الخلاء محالاً.

وإنما قلنا: إنه يستحيل أن يتحرك فيه؛ لأن الحركةَ إما طبيعية، أو قسرية، أو إرادية.

أما الطبيعية[٣] والقسرية فلا يتحقّقان إلا عند اختلاف الجهات ـ وذلك في الخلاء الصرف محالٌ ـ لأن الخلاء الصرفَ عدمٌ محضٌ، والعدمُ المحضُ لا يقع في[٤] الاختلاف.

وأما الإرادية فكذلك؛ لأن الإرادةَ لا تقتضي[٥] الانتقالَ من حيّزٍ إلى حيزٍ إلا إذا كان الحيّزُ المنتقَلُ إليه أرجح عند الناقل من الحيّز المنتقل عنه[٦]، وإلا كان[٧] ذلك ترجيحاً من غيرِ مرجّح.

وذلك الرُّجحان لا بد وأن يكون لاختصاصِ ذلك الحيّز بأمرٍ ما به بأنه[٨] يُخالفُ[٩] الحيّزَ الآخَرَ، وذلك في العدم الصرفِ محالٌ.

---

(١) في (ج): «مدة».
(٢) في (ج): «يقع كلها فيها».
(٣) في (ج): «الطبيعة».
(٤) في (ب) و(ج): «فيه».
(٥) كذا في (ج): «تقتضي»، وفيهما: «يقتضي».
(٦) زاد في (ج) هنا: «أرجح عند الناقل من الحيز المنتقل عنه».
(٧) في (ج): «لكان».
(٨) قوله: «بأنه» سقط من (ب) و(ج).
(٩) زاد في (ب) و(ج): «به».

وإنما قلنا[١]: يستحيلُ أن يسكن فيه؛ لأن سكونَه في الحيِّز المعين إما بالطبع أو القسر [أو الإرادة][٢]، ولا بدّ[٣] وأن يكون لامتيازه عما عداه، وذلك في الخلاء الصرف محالٌ.

الرابع: وهو أن الخلاء إما أن لا يكون متناهياً، أو يكون متناهياً.

والأول محالٌ لاستحالة وجودِ أبعادٍ غيرِ متناهية، فتعيّن الثاني.

وكلُّ مُتناهٍ مُشكلٌ[٤]، وشكلُه إما أن يكون لذاته، أو لا لذاته[٥].

والأول باطلٌ، وإلا لزم أن يكون شكلُ جزئه مساوياً لشكلِ كلِّه، فإذن شكلُه لا لذاته، فإذن يصحّ تواردُ الأشكال عليه، وكلُّ ما كان كذلك كان جسماً، فالخلاء جسمٌ.

الخامس[٦]: لو وُجد الخلاء فيما بين السماء والأرض لوجبَ إذا رمينا حجارةً إلى فوق قسراً أن لا يعود إلا بعد وصولها إلى سطح الفلك؛ لأن صعودَ تلك الحجارة لا بدّ وأن يكون لقوةٍ[٧] أودَعَها في تلك الحجارةِ ذلك[٨] المحرّكُ القاسُر.

وتلك القوةُ ـ ما دامت باقيةً ـ فإنها تُحرّك، وهي لا تُعْدَمُ بذاتِها[٩] بل المعدِم لها مصاكات الهواء، فإذا قدّرنا خلو ما بين السماء والأرض لم تُوجَد تلك المصاكات، فلا

(١) زاد في (ج) هنا: «إنه».
(٢) قوله: «أو الإرادة» زيادة من (ب) و(ج).
(٣) كذا في (ب) و(ج): «ولا بد»، وسقطت الواو من (أ).
(٤) زاد في (ج) هنا: «فإذن الخلاء مشكل».
(٥) قوله: «أو لا لذاته» سقط من (ج).
(٦) زاد في (ج) هنا: «أنه».
(٧) في (ج): «بقوة».
(٨) في (ج): «وذلك».
(٩) في (ج): «فإنها تتحرك وهي لا تعدم لذاتها»، وفي (أ): «وهي لا تقدم». وصححناها اعتماداً على (ج).

تزول تلك القوةُ فوجب استمرارُ تلك[1] الحركة إلى مُصاكّة الفلك، ولما لم يكن كذلك بطل القولُ بالخلاء.

السادس: العلاماتُ الطبيعيةُ الدالّةُ على امتناع الخلاء مثل ارتفاع اللحم في المحجمة عند المصّ، ومثل ارتفاع الشراب عند مصّ القارورة، ومثل عدم غوصِ الطاس في الماء مع ثقلِه.

والجواب عما ذكروه أولاً: أنّا لا نُسلّم أنه يُفترضُ بين الجسمَين المتباعدَين أمرٌ يقبل الزيادةَ والنقصان! نعم هناك إمكانُ حصولِ ما لو حصل لكان قابلاً للزيادة والنقصان.

فأما أن ندّعيَ القطعَ بحصول ما يقبل الزيادةَ والنقصان، فهذا هو المصادرةُ على المطلوب.

والذي يدلُّ عليه أنه يمكننا أن نفرض العالمَ واقعاً بحيث يكون البعدُ بين مُحيطِه وبين مركزِه أكبرَ[2] من البعد الذي وُجد الآن بمقدار ذراع!

ويُمكننا أن نفرضه واقعاً على وجهٍ يكون البعدُ بين محيطِه وبين مركزه أكثرَ من البعد الذي وُجد الآن بذراعين!

فالذي[3] يتّسعُ لمقدار العالم مع زيادةِ ذراعٍ لا يتّسعُ لمقدارِهِ مع زيادة ذراعَين، فيلزم وقوعُ الخلاء خارجَ العالم، وهم لا يقولون به.

وجوابُهم عنه: أن قالوا: الزيادةُ والنقصان من لواحقِ المقادير، ولم يُوجَدْ خارجَ العالم شيءٌ من المقادير فيستحيلُ الحكمُ عليها بالزيادة والنقصان في نفس الأمر، بل

---

(١) قوله: «تلك» سقط من (ج).

(٢) في (ب): «أكثر»، وفي (ج): «وأكثر».

(٣) في (ج): «والذي».

الزيادةُ والنقصانُ المذكوران أمرٌ في الوهم لا في الوجود، ولا عبرةَ[١] بالقضايا الوهمية! فهذا[٢] جوابهم عن هذا السؤال.

وإذا كان كذلك فهو عينُ جوابنا عما ذكروه، فثبت أن ما ذكَروه لا يقتضي كونَ الخلاء أمراً موجوداً، وإذا ثبتَ ذلك لم تكن الوجوهُ التي فرّعوها عليه مفيداً لهم تحقيقَ[٣] قولهم.

والجواب عما ذكروه ثانياً: أن ما ذكرتُموه بناءً[٤] على أن الأجسام إنما تتحرك لقُوى موجودةٍ فيها، وأنّ كثافة الأجسام التي هي متحركةٌ فيها مانعةٌ من سرعة حركاتها.

ونحن قد أبطلنا القولَ بالقُوى، وبيّـنّا أنه لا مؤثّرَ إلا قدرةُ الله[٥]، فسقط عنا هذا الكلامُ.

ثم إن سلّمنا هذا الأصلَ! لكن ما ذكرتُموه غيرُ لازمٍ أيضاً؛ لأنكم إما أن تعترفوا بأن الحرَكةَ ـ من حيث هي حركةٌ ـ تستحقُّ زماناً أو لا تعترفوا بذلك، بل تقولوا: إنّ الحركةَ إنما تستحقُّ الزمانَ لأجلِ البُطء الذي يحصل فيها بسببِ معاوَقةِ المتحرّك فيه[٦].

فإن اعترفتُم بالأول فقد سقط كلامُكم بالكُلّيّة، وذلك؛ لأن على هذا التقدير كلُّ حركةٍ؛ فإنها ـ لِـما هي حركةٌ ـ تستحقُّ قدْراً معيناً من الزمان، ولأجل بُطئها الحاصلِ ـ

---

(١) في (ج): «لا عبرة».

(٢) زاد في (ج) هنا: «هو».

(٣) في (ب) و(ج): «بتحقيق».

(٤) في (ب) و(ج): «ذكرتموه هنا».

(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٦) قوله: «فيه» سقط من (ب) و(ج).

بسبب معاوقةِ[١] المتحرّك فيه ـ تستحقُّ[٢] قدْراً آخَرَ من الزمان.

فالجسمُ الذي يتحرّك في الخلاء الصرف لا يحصلُ له من الزمان إلا القدْر الذي تستحقّهُ الحركةُ؛ لكونها[٣] حركةً.

وأما الملاء الذي فُرض فيه معاوقةٌ نسبتها[٤] إلى معاوقة الملاء[٥] كنسبة زمان الحركة في الخلاء في الملاء[٦]، فإن الحركةَ فيه تستحقُّ الزمان الذي تستحقُّه بأصل كونها حركةً، وتستحقُّ زمانا آخَرَ قليلاً بسبب المعاوقة القليلة التي في مسافتها، فلا يلزمُ أن تكونَ الحركةُ مع العائق كهي لا مع العائق، فبطل ما ذكرتُموه.

وأما إن قلتم[٧]: الحركةُ لا تستحقُّ الزمانَ ـ من حيث إنها حركة ـ بل لأجل ما في مسافتها من المعاوقة، فهذا باطلٌ؛ لوجهين[٨]:

أما أولاً: فلأنَّ كلَّ حركةٍ فهي على مسافةٍ منقسمةٍ فيكون نصفُها حاصلاً قبلَ كلِّها، فهي ـ لا محالةَ ـ واقعةٌ في زمان.

وأما ثانياً: فلأنّ الحركاتِ الفلكيةَ لا عائقَ لها ولا مانعَ، فيجب وقوعُها لا في زمان، وذلك باطلٌ، فتبيّن ضعفُ هذه الحجّة.

---

(١) زاد في (ب) و(ج): «الحركة».

(٢) في (ج): «يستحق».

(٣) في (ج): «لكونه».

(٤) كذا في (ب) و(ج): «نسبتها»، وفي (أ): «بسببها».

(٥) كذا في (ب) و(ج): «الملاء»، وفي (أ): «الماء».

(٦) في (ج): «كنسبة زمان الحركة في الخلاء إلى الحركة في الملاء»، وفي (أ): «في الماء». وصححناها اعتماداً على النسخ والسياق.

(٧) زاد في (ج) هنا: «إن».

(٨) قوله: «لوجهين» سقط من (ب) و(ج).

والجواب عما ذكروه[١] ثالثاً: أنّ حاصلَ هذه الشبهة يرجع إلى أنّ اختصاصَ الجسم بالحيّز المعين دونَ غيره ـ سواء كان للطبيعة[٢]، أو للقسر، أو للإرادة[٣] ـ يمتنع إلا إذا كان[٤] الحيّز مخالفاً لغيره، وهذا ممنوعٌ؛ فإنا قد بيّـنّا أنّ الفاعلَ يُمكنه ترجيحُ أحدِ المِثلَين على الآخر لا لمرجح على ما مر تقريره في حدوث العالم.

وأيضاً: فاختصاصُ بعض أجزاء النار بمماسّة سطحِ الفلك دونَ البعض، إذا لم يَقتضِ اختلافَ أجزاءِ مكانِ النارِ بالطبع، فلم لا يجوز أن يكون الأمرُ في مسألتنا كذلك؟

والجواب عما ذكروه رابعاً: أنه[٥] إما أن يكون متناهياً، أوغير متناه.

فهو أنّـا قد بيّـنّا أن الخلاء لا وجودَ له أصلاً، فالقول[٦] بأنه مُتناهٍ أو غيُر متناهٍ يكون مغالطةً صرفةً[٧].

والجواب عما ذكروه خامساً: أن نقول: قد بيّـنّا أن صعودَ الحَجر قسْراً وعَودَهُ ليس إلا من فعلِ الله تعالى، فبطل قولُكم.

وأيضاً: فبتقدير تسليم القُوَى[٨] لا نُسلّم أن مصاكة[٩] الهواء تصلحُ أن تكون

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «ذكروه»، وفي (أ): «ذكره».
(٢) في (ب) و(ج): «للصيغة».
(٣) في (ج): «أو الإعادة».
(٤) زاد في (ج) هنا: «ذلك».
(٥) قوله: «أنه» سقط من (ب) و(ج).
(٦) في (ج): «والقول».
(٧) زاد في (ج) هنا: «والجواب عما ذكروه رابعًا» إلى هنا ـ [مكررة].
(٨) كذا في (ب) و(ج): «فبتقدير تسليم»، وفي (أ): «فتقدير تسليم».
(٩) كذا في (ب) و(ج): «مُصاكّة»، وفي (أ): «مصاكات».

علةً لعدم[١] القوة؛ لأن مُصاكّة[٢] لو أفادت العدمَ لأفادت كلُّ مُصاكّة عدمَ تلك القوة لتساوي المصاكات.

لا يقال: إن كلّ مُصاكّة، فإنها تُفيد ضعفاً في تلك القوة، فلا يزال يتزايد الضعفُ إلى أن ينتهي إلى العدم.

لأنّا نقول: القولُ باشتدادِ القوة الواحدة وضعفِها غيرُ معقول؛ لأنّ عندَ الضعف إما أن يكون قد عُدم شيء، أو ما عدم[٣].

فإن عُدم شيءٌ فإما أن يكون قد عُدم ذاتَ تلك القوة، أو صفةً من صفاتها.

فإن كان الأول: لزم[٤] أن تكون المُصاكّة الأولى مُعدِمةً لتلك القوةِ حتى لا يصعد أصلاً[٥].

وإن كان الثاني: لم يكن للمُصاكّات تأثيرٌ في تلك القوة أصلاً بل في أمورٍ أُخَرَ.

وأما إن قيل بأنه عند الضعف لم يُعدم شيءٌ لم يكُن للضعف معنىً معقولٌ، فبطل ما قالوه.

ثم إن سلّمنا صحة ما قالوه! ولكنا[٦] لا ندّعي خلوَّ ما بين السماء والأرض بالكُلّية، بل ندّعي أنَّ هناك هواءً، وفيما بين الأجزاء الهوائية خلاءً، فيحتمل[٧] أن يكون تلك الأجزاءُ الهوائية كافيةً في إبطال تلك القوة.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تلك».

(٢) في (ب) و(ج): «مصاكته».

(٣) زاد في (ب) و(ج): «شيء».

(٤) في (ب) و(ج): «يلزم».

(٥) في (ب) و(ج): «تضعف أصلًا والبتة».

(٦) في (ب) و(ج): «ولكن».

(٧) كذا في (ب) و(ج): «فيحتمل»، وفي (أ): «محتمل».

والجواب عما ذكروه سادساً: أنّ هذه العلاماتِ أمورٌ أجرى اللهُ[١] عادتَه بها.

ثم إنها أيضاً مُعارَضةٌ بالعلامات التي يتمسّكُ بها مُثبتو الخلاء مثل أنّا إذا مَصصنا القارورةَ فإن الماء يتصاعَد إليه[٢]، ولولا حصولُ الخلاء لَـما كان الماءُ يصعد إليها؛ كما أنها قبل المصّ لا يصعدُ الماء إليها، وبالله التوفيق[٣].

المسألة الثالثة في حقيقة الإنسان:

هذه الحقيقة إما أن تكون جسماً، أو حالًّا فيه، أو مجموعها[٤]، أو لا جسمًا، ولا حالًّا فيه، ولا مجموعهما.

وهذا الأخير هو مذهبُ الفلاسفة، وذهب إليه من علماء الإسلام أبو الحسن الحليمي، والإمام الغزالي، وأبو القاسم الراغب[٥].

والمقصود من هذا الفصل إيرادُ أدلّةِ الفلاسفة على إثبات مذهبهم فيه[٦] والقدح فيها! وقد تعلّقوا بأربعة عشَر أمراً[٧]:

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٢) في (ب) و(ج): «إليها».

(٣) في (ب) و(ج): «والله أعلم».

(٤) في (ب) و(ج): «أو مجموعهما».

(٥) هو العلامة الماهر، المحقق الباهر، أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، كان من أذكياء المتكلمين، له «التفسير الكبير» في عشرة أسفار، غاية في التحقيق. وله «مفردات القرآن» لا نظير له في معناها. وله «الذريعة إلى أسرار الشريعة»، توفي سنة ٥٠٢ هـ.
ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٨: ١٢٠)، و«البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة» للفيروز آبادي (١: ١٢٢).

(٦) قوله: «فيه» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «تعلقوا بأمور».

أولها: العلمُ بالله تعالى وبالأشياءِ[١] التي يستحيل عليها الانقسامُ إما أن يكون قابلاً للانقسام، أو لا يكون[٢].

فإن كان الأول، فإما أن يكون كلُّ جزءٍ من ذلك العلم متعلّقاً بكلّ ذلك المعلوم، أو بجزءٍ من أجزائه.

فإن كان الأول؛ لزم أن يكون جزءُ العلم مثلاً لكلِّه، وهو محالٌ.

وإن كان الثاني؛ لزم انقسامُ ذلك المعلوم، وإنه محالٌ.

وأما إن لم يكن كلُّ جزء من أجزاء ذلك العلم متعلّقاً بكل ذلك المعلوم، فعند اجتماعها إما أن يحدث علمٌ متعلِّقٌ بذلك المعلوم، أو لا[٣] يحدث.

فإن حدث فالعلمُ المتعلّق بذلك المعلوم هو تلك الكيفيةُ الحادثة.

وأما تلك الأمورُ المجتمعة فهي لا تكونُ أجزاءً لذلك العلم، بل لِـمُوجِبِهِ، أو لقابلِهِ، فلا يكون العلمُ نفسُهُ منقسماً إلى الأجزاء.

وإن لم يحدث علمٌ متعلّقٌ بذلك المعلوم لم يكن هناك علمٌ متعلقٌ بذلك المعلوم أصلاً؛ لأن الحاصلَ هناك ليس إلا تلك الأجزاءَ التي كلُّ واحدٍ منها غيرُ متعلّقٍ بكُلّيّة ذلك المعلوم، ولا بأجزائه.

فثبت ـ بهذا ـ أنّ العلمَ المتعلِّقَ بالأمور التي لا تقبل الانقسامَ لا يكون قابلاً للانقسام، لكن الجسم أبداً منقسمٌ ـ وثبت أنّ الحالّ في المنقسمِ منقسمٌ ـ فإذن العلمُ الذي يستحيلُ انقسامُه يلزم استحالةُ حلوله في الجسم، فإذن محلُّهُ ليس بجسمٍ ولا حالٍّ في الجسم، وهو المطلوب.

---

(١) في (ب) و(ج): «أولها: أن العلم بالله تعالى بالأشياء».

(٢) في (ب) و(ج): «وإما أن لا يكون».

(٣) في (ب) و(ج): «لم».

وثانيها: أن التعقل يستدعي حصولَ صورة المعقول في العاقل؛ بدليل أنّا نعقل الشيءَ مع كونِهِ معدوماً في الخارج، ونُميز بينَه وبينَ غيره، والتميز في العدم الصِرف محالٌ، فلا بدَّ من وجود ذلك المعلوم، وإذ ليس موجوداً في الخارج فلا بدّ وأن يكون موجوداً في الذهن.

وإذا ثبت ذلك! فنقول: إنا إذا عقَلنا الإنسانَ الكُلّيَّ فذلك الإنسان الكُلّيُّ لا بد وأن يكون مجرّداً عن جميع اللواحق الشخصية؛ لأن الإنسان الكُلّيّ هو الذي يكون مُشترَكاً فيه بين الأشخاص ذواتِ المقادير والأشكال والخِلَقِ المختلفة، فلو كان ذلك الإنسانُ الكُلّيُّ المعقولُ موصوفاً بعارضٍ شخصيٍّ لم يكُن مشترَكاً فيه ـ مع ذلكّ العارض ـ بين الأشخاص[1].

فثبت أنّ الإنسانَ الكُلّيّ يجب أن يكون مُجرّداً عن جميع اللواحق الشخصية، ولما بيّـنّا أن كلّ ما نعقله فإنه لا بدَّ وأن يكون حاصلاً في عقلنا.

فإذن هذا الإنسانُ المجرّدُ لا بدّ وأن يكون حاصلاً في عقلنا، فمحلُّه لو كان جسماً أو جسمانياً، وكلُّ جسم وجسماني[2] فلا بدّ له من مقدارٍ مُعيَّنٍ، وشكل مُعينّ، ووضع مُعيّن.

فتكون[3] الصورةُ العقليةُ الحالّةُ فيه موصوفةً بذلك الشكل والوضع والمقدار المعيّن؛ بسبب حلولِه في ذلك المحلّ.

فحينئذٍ لا يكون الإنسانُ الكُلّيّ مجرَّداً عن هذه العوارض الشخصية ـ وقد فرضنا تجرُّدها[4] عنها ـ فإذن هذه الصورة الكُلّيّة يستحيل حلولُها في الجسم، فإذن

(١) زاد في (ج) هنا: «وكلامنا ليس إلا في الإنسان المشترك فيه».
(٢) في (ب) و(ج): «أو جسماني».
(٣) في (ب) و(ج): «وتكون».
(٤) في (ب) و(ج): «تجرده».

محلُّها جوهرٌ ليس بجسمٍ ولا بجسماني[1]، وهو المطلوبُ.

وثالثها: أن كلّ قوّةٍ عاقلةٍ فهي قويةٌ على أفعال[2] غير متناهية[3]، ولا شيء من القُوى الجسمانية تقوى على أفعالٍ غيرِ متناهية[4]؛ ينتُجُ: فلا شيءَ من القوى العاقلية بجسمانية[5].

بيان المقدمة الأولى: أنّ أحدَ ما يقدر القوةُ العاقلة على إدراكها بـصفة[6] الأعداد والأشكال التي لا نهايةَ لكلّ واحدٍ[7] منها.

بيان[8] المقدمة الثانية: ما مرّ في فصل[9] إثبات العقول.

ورابعها[10]: أنّ القوة العاقلة ـ لو كانت حالّةً في محلٍّ جسماني مثل قلبٍ أو دماغٍ ـ لكان يجب[11] أن تكون القوةُ العاقلةُ مُدرِكةً لذلك المحل أبداً، أو لا مُدركة له أبداً.

والقسمان باطلان؛ لأنّا نُدرك القلب والدماغ في بعض الأوقات، فيلزم أن لا تكون[12] القوةُ العاقلةُ جسمانيةً.

---

(١) في (ب) و(ج): «جسماني».

(٢) في (ج): «الأفعال».

(٣) في (ب) و(ج): «الغير المتناهية».

(٤) في (ب) و(ج): «متناهيين».

(٥) في (ب) و(ج): «العاقلة بجسماني».

(٦) في (ب) و(ج): «تصور».

(٧) في (ب) و(ج): «أحد».

(٨) في (ب) و(ج): «وبيان».

(٩) قوله: «فصل» سقط من (ب) و(ج).

(١٠) زاد في (ب) و(ج): «وهو».

(١١) في (ب): «إما»، وفي (ج): «يجب إما».

(١٢) في (ج): «يكون».

بيان الشرطية: أن الإدراكَ قد ثبت أنه لا بدّ فيه من حصولِ ماهيّةٍ[١] للعاقل.

فبتقدير أن تكون القوة العاقلةُ حالةً في محلٍّ! يستحيل أن يكون تعلُّقها لذلك المحلّ لأجل حلول صورة أخرى من ذلك المحل فيها؛ لأنه يلزم اجتماعُ المثلَين في مادة واحدة؛ لأن ذلك المحل قد كانت صورتُه الأصليةُ حاصلةً فيه، والآنَ قد حصلت صورةٌ أخرى في القوة العاقلة التي هي حالّةٌ في ذلك المحلّ، والحالُّ في الحالِّ في الشيء يكون حالًّا فيه.

فثبت أنه لو كان إدراكُ القوة العاقلة لمحلِّها لأجل حصولِ صورةٍ أخرى من محلّها فيها؛ لزم اجتماعُ المثلين وهو محالٌ.

فإذن إن كانَ يكفي حضورُ[٢] صورة ذلك المحلّ عند القوة العاقلة في إدراكها[٣]؛ لزم أن يدوم ذلك الإدراكُ، وإن كان لا يكفي وجبَ استمرارُ عدمِ إدراكِها لمحلِّها.

فثبت أنّ القوةَ العاقلةَ ـ لو كانت حالّةً في محلٍّ ـ لكان إدراكُها لذلك المحل دائماً، أو عدم إدراكها[٤] دائماً، ولما لم يكُن كذلك وجبَ أن لا تكون[٥] جسمانيةً.

وخامسها: أنّ القوة العاقلة تُدرِكُ ذاتَها؛ فإدراكُها لذاتها إما أن يكونَ لأجلِ ثبوتِ ذاتِها لذاتِها، أو لأجلِ حصولِ صورةٍ مساويةٍ لذاتِها في ذاتِها.

والثاني باطل؛ لاستحالة الجمعِ بين المثلين، فتعيّن الأولُ.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «العقول».

(٢) في (ج): «حصول».

(٣) زاد في (ج) هنا: «لها».

(٤) زاد في (ج) هنا: «له».

(٥) في (ج): «يكون».

وذلك إنما يتحقّق لو كانت القوةُ العاقلةُ غنيةً عن محلٍّ تحُلُّ فيه؛ إذ لو كان لها محلٌّ لَـمَا كانت موجودةً[١] لذاتها، بل لذلك المحلّ.

وسادسها: أنّ القوة العاقلة غنيةٌ ـ في فعلِها ـ عن الجسم، وكلُّ ما كان غنيّاً ـ في فعله ـ عن الجسم كان غنيّاً ـ في ذاته ـ عن الجسم.

بيان الأول: أنها في إدراكها لذاتِها، وفي إدراكِها لإدراكِها لذاتها، وفي إدراكها لآلتها ـ لو احتاجت إلى آلةٍ ـ لزم التسلسلُ.

بيان الثاني: أنّ وجودَ الشيء جزءٌ من موجوديّته[٢]، وما يحتاج إليه جزءُ حقيقةِ الشيء؛ فإنه لا بد وأن تحتاج إليه حقيقةُ ذلك الشيء[٣].

فلو كانت القوة العاقلةُ محتاجةً ـ في وجودها ـ إلى المحلّ؛ لكانت في موجوديّتها المتقوّمة بوجودها محتاجةً إلى ذلك الشيء.

فلما لم يكُن بالموجودية حاجةٌ إلى الآلة وجبَ أن لا يكون لموجوديتها[٤] حاجةٌ إلى تلك الآلة.

وسابعها: أنّ القوةَ العاقلة ـ لو كانت جسمانيةً ـ لضعُفت بضعْفِ البدن[٥]، لكنها لا تضعُفُ بضعف البدن، فهي غيرُ جسمانية.

بيان الشرطية: أنَّ القوةَ العاقلة ـ إذا كانت محتاجةً إلى الجسم ـ كان وجودُها

---

(١) كذا في (ج): «موجودة»، وفي النسختين: «موجوه»، وهو تصحيف.

(٢) كذا في (ب) و(ج): «موجوديته»، وفي (أ): «موجديته».

(٣) في (ب) و(ج): «وأن يكون حقيقة ذلك الشيء محتاجاً إليه».

(٤) في (ج): «لموجودتها».

(٥) زاد في (ج) هنا: «عنها».

وكمالُ وجودِها متوقفاً على وجود ذلك المحلِّ وكمالِ وجوده، وما كان كذلك؛ فإنه يجبُ ضعفُه عندَ ضعفِ محلِّه.

بيان فساد التالي[١] من وجهين:

ـ **الأول**[٢]: أن الفكر[٣] سببٌ لضعفِ الدماغ لإثارته[٤] اليبس، وهو سببٌ لكمال النفس.

ـ **الثاني**: أنّ القوة العاقلة تَقوى بعدَ الأربعين مع أنَّ البدن يأخذُ في الانحطاط بعدَ الأربعين.

وثامنها: أن القوى الجسمانية تَكَلُّ بتكرُّرِ الأفعال، والقوة العاقلة فإنها[٥] تَقوى بكثرة الأفعال! ألا ترى أن كلَّ مَن كان أكثرَ مواظبةً[٦] على الدراسة والقراءة كان أَقوى على الفهم؟

وتاسعها: أنّ القوة[٧] الجسمانية لا تُدرك الضعيفَ بعد إدراكها القويّ.

ألا ترى أن البصرَ عند إدراكِه للشمس لا يَقوى[٨] على إدراك الذرّة؟ واللمس عندَ إدراك الحرارة العظيمة لا يُدرك[٩] الحرارة الضعيفة؟ والأمر في القوة العاقلة في هذه الأحكام بالعكس.

---

(١) في (ب) و(ج): «الثاني».

(٢) في (ج): «أحدهما».

(٣) في (ب) و(ج): «الفكرة».

(٤) في (ب) و(ج): «لا نارية».

(٥) في (ب) و(ج): «الأفعال والقوة العقلية تقوى».

(٦) في (ج): «من كان مواظبًا».

(٧) في (ج): «القوى».

(٨) في (ج): «تقوى».

(٩) في (ج): «تدرك».

وعاشرها ـ وهو حجة من زعم أن النفس مدركة للجزئيات[١] ـ: أنّا نتخيل جبلاً من نار وبحراً من دم، ونُميّز بين هذا المتخيّل وبينَ غيرِه، والمتميّز عن غيره يستحيلُ أن يكون عدَماً صرفاً، بل لا بدّ وأن يكون موجوداً، وإذ ليس موجوداً في الخارج، فهو موجودٌ في العقل.

فمحلُّ هذه الصور[٢] إما أن يكون جسمًا، أو حالًّا في الجسم، أو لا جسمًا، ولا حالًّا فيه[٣].

والقسمان الأولان باطلان؛ لأن الصورةَ العظيمة يستحيل انطباعُها في المحلّ الصغير! فكيف يُمكن أن تنطبعَ صورةُ الجبل والبحر[٤] في مقدار بعضٍ بطون دماغنا؟

ولما بطل ذلك! ثبت أنّ محلّ هذه الصورة الخيالية شيءٌ ليس بجسمٍ ولا بجسمانيٍّ.

وحادي عشرها: أنّ كلَّ واحدٍ من الناس يعلم ـ بالضرورة ـ أنه هو الذي كان موجوداً قبل ذلك بعشر سنين[٥]، مع أن الأجزاء ـ التي كانت موجودةً قبل ذلك بعشر سنين[٦] ـ قد تطرّق إليها التغيُّر والتبدُّل؛ بدليل أنّ الأجزاء البدنية قد تكبر[٧] تارةً بالنموّ، أو بالسِّمَنِ، وقد تصغُر أخرى بالذُّبول، أو بالهزال.

وأيضاً: فلأن الحرارة الغريزية أبداً في تحليل أجزاء البدن، والقوة الغازية أبداً في إيراد بدلِها مقامَها.

---

(١) كذا في (ج): «للجزئيات»، وفيهما: «للحريات».
(٢) في (ج): «الصورة».
(٣) في (ج): «ولا حالاً في الجسم».
(٤) في (ب) و(ج): «تنطبع صورة البحر والجبل».
(٥) في (ج): «بعشرين سنة».
(٦) في (ج): «بعشرين سنة».
(٧) في (ج): «تكثر».

وليس لأحدٍ أن يقول: هذا التبدُّلُ لا يعرضُ لكلّ أجزاءِ البدن، بل لبعضِها.

لأنّـا نقول: إنّ البدنَ لا بدّ وأن ينتهي تحليلُ تركيبِه إلى أعضاءٍ بسيطةٍ، فكلُّ واحدٍ من تلك الأعضاء البسيطة إن لم يتطرّق إليه التغيُّر كان كلُّ واحدٍ منها في جميع الأزمنة باقياً[١] على حالٍ[٢] واحدةٍ، فوجب امتناعُ تطرُّق التغيُّر إلى كلِّ البدن.

وأما إن تطرق التغيُّر إلى[٣] الأعضاء البسيطة، فأجزاء العضوِ البسيطةُ[٤] ـ بأسرها ـ متشابهةٌ، فليس تطرُّقُ التحلُّلِ إلى بعضها أَولى من تطرُّقه إلى الباقي.

وإذا ثبت أنّ الأجزاء البدنيةَ متغيرةٌ أبداً وجبَ أن تكون[٥] الصفاتُ القائمةُ بها متغيرةً أبداً، ولكن كل[٦] إنسانٍ يعرف ـ بالضرورة ـ أنّ ذاته هي التي كانت موجودةً في سالف الزمان! فإذن ذاتُ كلّ إنسان ليست بجسمٍ ولا حالٍّ[٧] في الجسم.

وثاني عشرها: أنه لا بدّ في الإنسان من حاكمٍ واحدٍ يكون هو سامعاً، مُبصراً، شامّاً، ذائقاً، لامساً، متخيِّلاً، متوهِّماً، متذكِّراً، حافظاً، متفكّراً، عاقلاً، مُشتهِياً[٨]، نافراً، متألِّـماً[٩]، مُلتذّاً، كارهاً، مُريداً، قادراً، فاعلًا.

والدليل عليه: أنّـا إذا أبصرنا لونَ شيءٍ وشَكلَهُ حكَمنا بأنه حلوٌ، أو مُرٌّ، أو

---

(١) في (ب) و(ج): «باقياً في جميع الأزمنة».

(٢) في (ج): «حالة».

(٣) زاد في (ب) و(ج): «كل».

(٤) في (ب) و(ج): «البسيط».

(٥) في (ج): «يكون».

(٦) كذا في (ب) و(ج): «ولكن كل»، وفي (أ): «لكل».

(٧) في (ج): «حالة».

(٨) في (ج): «منتهيًا».

(٩) قوله: «متألـماً» سقط من (ج).

حارٌّ، أو باردٌ، وبالعكس - والحاكم على الأمور لا بدّ وأن يكون مُدرِكاً لتلك الأمور - فلا بد هنا[١] من أمر واحدٍ - هو بعينه - يكون[٢] مُدرِكاً لكلِّ هذه المحسوسات بكلِّ هذه الإدراكات.

وأيضاً: فإذا تخيّلنا صورَ هذه المحسوسات، ثم أدركناها؛ حكَمْنا بأنّ ذلك الخيالَ كان تصوُّراً لصُوَرِ هذه المحسوسات، فلا بدّ من شيءٍ واحدٍ تكون[٣] أنواعُ الحسِّ والخيال حاصلةً[٤] عنده؛ ليحكُمَ على الصورة الخيالية بأنها صورةٌ مأخوذةٌ عن هذا المحسوس دونَ غيرِه.

وأيضاً: فإن[٥] عقَلْنا ماهيّةَ الإنسان حكَمْنا بتحقُّق تلك الحقيقة في الشخص الإنساني المعيَّن، وبعدمِ تحقُّقها في الشخصِ الفَرَسيِّ[٦] المعيَّن؛ فلا بدّ من شيءٍ واحدٍ يكون مُدركاً للكلّيّات والجزئيّات معاً.

وأيضاً: فإذا تخيّلنا شيئاً اشتَهَينا أو غَضِبنا! فلو كان صاحبُ الخيال شيئاً وصاحبُ الشهوة شيئاً آخَرَ؛ لم يلزَمْ من التخيُّلِ حصولُ الشهوة، كما أنه لا يلزَمُ من تخيُّلِ زيدٍ لشيءٍ أن يصير عمرٌو مُشتهِياً لذلك الشيء.

فثبت من هذا أنه لا بدّ في الإنسان من شيءٍ واحدٍ تحصل[٧] عنده كلُّ هذه الإدراكات.

---

(١) في (ب) و(ج): «هاهنا».
(٢) في (ب) و(ج): «يكون هو بعينه».
(٣) في (ج): «يكون».
(٤) في (ب) و(ج): «حاصلًا».
(٥) في (ج): «فإذا».
(٦) في (ب) و(ج): «شخص الفرس».
(٧) في (ب) و(ج): «يحصل».

ونحن نعلم - بالضرورة - أنه ليس في البدنِ جسمٌ - أو جسمانيٌّ - تحصل[١] عنده جملةُ أصنافِ هذه الإدراكات[٢]، فإذن لا بد وأن تكونَ كلُّ هذه[٣] الإدراكات حاصلًا لشيءٍ ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ.

وثالث عشرها: أنّ محلَّ العلوم من الإنسان لو كان جسماً - أو جسمانياً - لَـمَا امتنع أن يحلَّ[٤] في جانبٍ منه علمٌ، وفي جانبٍ آخَرَ جهلٌ؛ حتى يكون الإنسانُ الواحدُ عالماً بالشيء وجاهلاً به من وجهٍ واحدٍ في زمانٍ واحدٍ، وإنهُ محالٌ.

ورابع عشرها: أنّ العالِـمَ بمُضادّة السواد للبياض[٥] لا بدّ وأن يكون عالِـمًا بالسواد وبالبياض معاً، والعلم لا معنى له إلا حصولُ صورة المعلوم في العالِـم.

فالعالِـمُ بمُضادّة السواد والبياض لا بدّ وأن يحصلَ فيه السوادُ والبياضُ، فلو كان محل هذا العلم جسماً - أو جسمانياً - لزم اجتماعُ الضِّدَّين في الجسم الواحد، وهو محالٌ[٦].

فهذا جملةُ ما استدلوا به على إثبات أنّ حقيقةَ الإنسان جوهرٌ ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ.

وأما الذي احتجُّوا به على أن حقيقته ليس نفس[٧] الجسم، فثلاثة أمور[٨]:

---

(١) في (ب) و(ج): «يحصل».

(٢) زاد في (ج) هنا: «ونحن نعلم بالضرورة أنه ليس في أمد» وأشار إليها بأنها «زائد».

(٣) في (ب) و(ج): «يكون هذه».

(٤) في (ج): «يحيل».

(٥) في (ج): «السواد والبياض».

(٦) في (ج): «وإنه محل».

(٧) في (ب): «ليست في نفس»، وفي (ج): «ليست نفس».

(٨) في (ب) و(ج): «الجسم فأمور».

ـ **أولها:** أنّ الإنسانَ يُشارِكُ غيرَهَ في الجسمية ويُخالفُه في الإنسانية ـ وما به الاشتراكُ غيرُ ما به الافتراق ـ فإذن الإنسانيةُ[(١)] ليست لمجرد جسميته[(٢)].

ـ **وثانيها:** وهو أن الإنسان يمتنع غفلتُه عن ذاته، ولا يمتنع[(٣)] غفلتُه عن جميع أعضائه الظاهرة والباطنة، والأمرُ الذي يجب أن يكون معلوماً غيرُ[(٤)] الذي لا يجب أن يكون معلوماً.

وإنما قلنا: إن الإنسان يمتنع غفلته عن ذاته لوجهين:

الأول: أنّ علمَ الشيءِ بالشيءِ عبارةٌ عن حصول حقيقة المعلوم عند العالم؛ فإذن علمُ الإنسان بذاته عبارةٌ عن حصولِ ماهيّةِ ذاتِهِ لِذاتِه، وليس ذلك عبارةً عن حصولِ صورةٍ أخرى لذاته[(٥)]؛ لأن تلك الصورة إن[(٦)] كانت مساويةً لذاتِهِ لزم اجتماعُ المثلَين.

وإن كانت مخالِفةً لذاته لم يكن حصولُها في ذات الإنسان مُقتضياً صيرورَتَهُ عالِماً بذاته.

فإذن علمُ الإنسان بذاته نفسُ حضورِ ذاتِه[(٧)] عندَ ذاتِه، غيبوبةُ[(٨)] الشيء عن ذاته محالٌ؛ فإذن علمُ الإنسان بذاته دائماً واجبٌ[(٩)].

---

(١) في (ج): «الامتياز فإذن إنسانية الإنسان».

(٢) في (ب) و(ج): «بمجرد جسمية».

(٣) في (ج): «ولا يمنع».

(٤) زاد في (ب) و(ج): «الأمر».

(٥) زاد في (ب) و(ج): «في ذاته».

(٦) في (ب) و(ج): «لو».

(٧) زاد في (ب) و(ج): «له».

(٨) في (ب) و(ج): «وغيبوبة».

(٩) في (ب) و(ج): «واجب دائمًا».

الثاني: وهو أنّ الإنسان إما أن يكون بحيث[١] يتألّم عند الإيلام من بعض الوجوه، أو لا يكون كذلك.

فإن كان الأولُ لم يكن تألُّـمُه من حصول مُطلَق الألم، وإلا لتألّم بحصول الألم في غيرِه، بل إنما يتألّم بحصول الألم فيه، وعلمُهُ بحصول الألم فيه[٢] مسبوقٌ بعلمِهِ بنفسِه لا محالةَ! فإذن الإنسانُ يجب أن لا يكونَ غافلاً عن ذاته أبداً.

أما[٣] إن كان بحيثُ لا يتألم بالإيلام أصلًا ـ ولا يحصلُ لهُ بهِ شعورٌ[٤] ـ لم يكُن ذلك البدن إلا ميتاً ـ وليس كلامُنا فيه ـ فثبت أنّ الإنسان لا يغفل عن ذاته أبداً.

وأما أنه يغفل عن جميع أعضائه، فلأنّ الإنسان قد يكون غافلاً عن يده ورجله وجميع أعضائه الظاهرة، وأما الأعضاء الباطنة فإنما يعرفها بالتشريح[٥].

وإذا ثبتت[٦] المقدمتان ثبت أنّ ماهيةَ الإنسان غيرُ الجسم.

ـ **وثالثها**[٧]: أنّ علمَ الإنسان بوجود ذاتِهِ غيرُ حاصلٍ بالحسّ، ولا بالخبر، ولا بالنظر.

أما أنه غيرُ حاصلٍ بالحسّ، فلأنَّ عديمَ الحواسِّ كلِّها قد يُمكنه أن يعلم كونَهُ موجوداً.

وأما أنه غيرُ حاصلٍ بالخبر فظاهرٌ.

---

(١) زاد في (ب) و(ج): «يكون عالماً بذاته بحيث».

(٢) قوله: «وعلمه بحصول الألـم فيه» سقط من (ج).

(٣) في (ب) و(ج): «وأما».

(٤) زاد في (ب) و(ج): «أصلًا».

(٥) في (ب) و(ج): «فإنه لا يعرفها إلا بالتشريح».

(٦) في (ب) و(ج): «ثبت».

(٧) في (ج): «الثالث وهو».

وأما أنه غيرُ حاصلٍ بالنظر فلأنّ استدلالَه على نفسه إما أن يكون بمطلق الفعل، وهو باطلٌ؛ لأن الفعلَ المطلَقَ يستدعي فاعلاً مطلَقاً، لا فاعلاً هو هو.

أو بفعله، لكنّ العلمَ بفعلِهِ موقوفٌ على العلم به[١]، فلو استُفيد العلمُ به من العلمِ بفعلِه؛ لزم الدورُ.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إنّ علم الإنسان بأعضائه الظاهرة والباطنة[٢] لا يحصلُ إلا بالحس والتشريح، فإذن حقيقتُهُ غيرُ أعضائه الظاهرة والباطنة.

وأما الذي احتجّوا به على أن حقيقته ليست عبارةً عن المزاج، فثلاثة أمور[٣]:

أولها: أنّ البدنَ مؤتلفٌ من العناصر، فذلك الاجتماع إما أن يكون طبيعياً، أو قسرياً، أو لقوةٍ أخرى غيرِ الطبيعة والقسر[٤].

وباطلٌ أن يكون طبيعياً؛ لأنّ طبيعةَ كلٍّ واحد منها يقتضي الحصولَ في حيّزٍ آخَرَ، وذلك يقتضي الافتراقَ لا الاجتماعَ.

وباطلٌ أن يكون قسرياً؛ لأن أحدَ العُنصُرَين ـ أعني: الثقيل والخفيف ـ إما أن يكون[٥] أحدُهما غالباً على الآخَر، أو لا يكون كذلك.

فإن كان الأولُ وجبَ أن يفسدَ المغلوبُ بالغالب.

وإن كان الثاني وجب أن لا يبقى اجتماعُهما إلا في الزمان الذي فيه يقوى[٦] كلُّ

---

(١) قوله: «به» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) قوله: «والباطنة» زيادة من (ج).

(٣) في (ب) و(ج): « المزاج فأمور».

(٤) في (ب) و(ج): «الطبيعية والقسرية».

(٥) كذا في (ب): «يكون»، وفيهما: «تكون».

(٦) كذا في (ب) و(ج): «يقوى»، وتصحفت في (أ): «يقوي».

واحدٍ منهما[١] على الانفصال من الآخر، مثل الدهن المضروب بالماء، فإن اجتماعَهما لا يحصلُ إلا في مدة الانفصال.

فثبت أن ذلك الجامعَ لا بدّ وأن يكون مغايراً للطبيعة والقسر، فتلك القوة إما أن تكون تابعةً للمزاج، وهو محال؛ لأن علّةَ الامتزاج لا تكون مُتأخرةً عن المزاج المتأخر عن الامتزاج، وإما أن تكون سابقةً على الامتزاج، وهو المطلوب.

وثانيها: أن اللامس لا بدّ وأن ينفعل عن الملموس، فلو كان اللامس هو المزاج لكان إذا انفعل فلا محالةَ تبطُلُ الكيفيةُ المزاجيةُ الأولى وتحدثُ كيفيةٌ مزاجيةٌ أخرى، فالكيفية الأولى لا تكون مُدركة؛ لأن المدرك باقٍ عند الإدراك، والكيفية الأولى غير باقية، والكيفية الثانية أيضاً غيرُ مدركة؛ لأن المدرك لا بدّ وأن ينفعل، والشيءُ لا ينفعل عن نفسه.

وثالثها: أن مقتضى المزاج قد يكون مانعاً من مقتضى النفس كما في الرعشة؛ فإن مقتضى النفس تحريك إلى جانبٍ، ومقتضى المزاج[٢] تحريكه إلى جانب آخر.

فلو كانت النفسُ هي المزاجَ لكان قد صدر عنها أثَران متضادان[٣] وأنه محال، فالنفسُ إذن ليست بمزاجٍ فهذا حاصلُ كلامِهم في النفس بعدَ حذفِ الزوائدِ وتهذيبِ الحجج وتقريرِها على أقصى الوجوه.

والجوابُ عما تمسكوا به أولاً: لا نزاع[٤] في أن العلم بما لا يكون محتملًا للانقسام لا يحتمل الانقسامَ! لكنا لا نُسلّم أنّ الجسمَ يحتملُ الانقسامَ أبداً.

---

(١) كذا في (ج): «منهما»، وفيهما: «منها».

(٢) في (ج): «فإن مقتضى المزاج تحريكه إلى جانب ومقتضى النفس».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «متضادان»، وفي (أ): «متصلان».

(٤) في (ب) و(ج): «أنه لا نزاع».

ونحن إنما طوّلنا في مسألة الجزء الذي لا يتجزّأ[١] لأجل هذه المقدمة.

ثم إن سلّمنا أن الجسم منقسم أبداً! لكن لا نُسلّم أنَّ الحالَّ في المنقسم يجب أن يكون منقسماً، لأربع صورٍ[٢]:

إحداها[٣]: النقطةَ عرَضٌ مع أنها لم تنقسم بانقسامِ محلّها، فكذا هنا[٤] لا يقال: لا نُسلّم أنّ النقطة أمرٌ وجوديٌّ!

وإن[٥] سلّمنا ذلك! ولكنّها غيُر حالّة في الجسم حلولَ السَّريان، ونحنُ إنما أوجبنا انقسامَ الحالِّ عندَ انقسامِ المحلِّ إذا كان الحلولُ على نعت السَّرَيان؛ لأنّا نقول:

أما الأول، فقد دللنا في مسألة الجزء على كون النقطة أمر ثبوتياً[٦].

وأما الثاني، فنقول: إذا عقلتُم الحلولَ على وجهٍ لا يوجب[٧] انقسامَ الحالِّ لانقسام المحل[٨]، فلم لا يجوز أن يكون حلولُ العلم في الجسم على ذلك الوجه؟

ولأنّا[٩] قد بيّنّا أنّ مُطلَق الحلول يقتضي انقسامَ الحالِّ كيف ما كان في مسألة الجزء.

---

(١) في (ج): «لا يتجزئ».

(٢) في (ب) و(ج): «الصور».

(٣) في (ب) و(ج): «أحدها أن».

(٤) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٥) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٦) في (ج): «أمرًا وجوديًا».

(٧) كذا في (ب): «يوجب»، وزاد في (ب): «انقسام الحلول يقتضي»، وفي (ج): «يوجب»، وفي (أ): «يجب».

(٨) قوله: «إنقسام المحل» سقط من (ب) و(ج).

(٩) في (ب) و(ج): «وإنا».

وثانيها: أنّ الإضافةَ ـ عندهم ـ معنى[١] ثبوتي مع أنّا نعلم ـ بالضرّورة[٢] ـ أنه لا يُمكن أن يُقال[٣]: ثُلثُ الأبوّة قائمٌ بثُلث بدن الأب[٤]، ورُبعُها قائمٌ برُبع بدن الأب[٥].

وثالثها: أنّ التوهُّمَ قوةٌ جسمانية مع استحالة الانقسام عليها.

ورابعها: الوحدةُ عَرَضٌ قائمٌ بالجسم مع أنه يستحيل انقسامُها؛ لانقسام محلِّها، والاعتمادُ في تقرير هذا المقام على النقطة.

والجواب عما تمسكوا به ثانياً: أن نقول[٦]: إنّا قد دللنا ـ في باب عالِـمية الله تعالى ـ أن القول بأن المعقول[٧] يجب حصولُه في العاقل قولٌ قد تعارَضت فيه الأدلّةُ، وتقابلَت فلا يُمكن القطعُ به.

ثم إن[٨] سلّمنا ذلك! ولكنا نقول: الصورةُ الكُلّيّةُ الحاصلةُ في العقل كيف تقولون: إنها مجرَّدةٌ عن العوارض الشخصية؟ مع أنّها ـ في العقل ـ صورةٌ مُشخَّصةٌ مُتعيّنةٌ موصوفة بعوارضَ شخصيةٍ مثل حلولِها في تلك النفس، وحدوثِها في وقت معين، وعدمِ قيامها بنفسها.

وهذه عوارضُ مُشخِّصةٌ لتلك الصورة، فبطل قولُكم: الصورةُ العقلية مُجرّدةٌ عن العوارض.

---

(١) في (ب) و(ج): «أمر».
(٢) زاد في (ب) و(ج): «استحالة انقسامها لانقسام محلها فإنا نعلم بالضرورة».
(٣) زاد في (ب) و(ج): «إن».
(٤) في (ب): «بربعه».
(٥) في (ج): «وربعها بربعه».
(٦) في (ب) و(ج): «أن يقول».
(٧) في (ب) و(ج): «المفعول».
(٨) في (ج): «ثم لئن».

فإن قالوا: المعنى بكونها مُجرّدَةً: أن تلك الصورةَ ـ نظراً[1] إلى ماهيتها مع قطع النظر عن هذه العوارض ـ تكون تلك[2] مجردةً عن جميع اللواحق فنقول: فلم لا يجوز أن تكون تلك[3] الصورة حالّةً في الجسم؟

ثم إنها تكون مُجرَّدةً على معنى أنها ـ بالنظر إلى حقيقتها مع قطع النظر عن العوارض العارضة[4] لها بسبب حلولها في الجسم ـ تكون مُجرَّدةً عن جميع اللواحق.

واعلمْ أنّ قول من يقول: «إنّه يُوجد في العقل صورةٌ[5] مجرّدةٌ كُلّيّةٌ» كلامٌ ركيكٌ جداً عند البحث! لأن الصورةَ الموجودة في العقل لها في نفسِها تعيُّنٌ وتشخُّصٌ، وذلك التعينُ[6] يستحيل أن يكون مُشتَركاً فيه بين الأشخاص الإنسانية؛ فإن الصورةَ الموجودة في العقل[7] يستحيلُ أن يقال: إنهّا جزءٌ لماهيّات[8] الأشخاص الموجودة في الخارج؛ لأن الصورة الموجودة في عقلي[9] عرَضٌ حالٌّ في المحلّ، والأشخاص الموجودة في الخارج جواهرُ قائمةٌ بأنفُسها، والجوهرُ كيف يُعقَلُ تقوُّمُهُ بالعرَض؟

وأيضاً: فالأشخاصُ الإنسانية قد كانت موجودةً قبلَ وجود هذه الصورة التي حصلت في عقلي[10]، وستكون موجودةً بعد زوالها.

---

(١) في (ب) و(ج): «نظر».

(٢) قوله: «تكون» سقط من (ب) و(ج).

(٣) قوله: «تلك» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «المعارضة».

(٥) في (ج): «صور».

(٦) كذا في (ج): «التعين»، وفيهما: «المعين».

(٧) كذا في (ج): «في العقل»، وفيهما: «في علمٍ».

(٨) في (ب) و(ج): «كماهيات».

(٩) في (ب) و(ج): «العقل».

(١٠) في (ج): «في العقل».

وأيضاً: فتلك الصورةُ يستحيل أن تكون مُجرّدةً عن[١] اللواحق الشخصية؛ لأنا بيّـنّا أنها ـ في نفسِها ـ مُتعيّنةٌ مُتشخّصة، فكيف يُمكن أن يقال: إنّها مُجَرَّدةٌ عن الشخص[٢]؟ فثبت أنّ الذي قالوه كلامٌ ركيكٌ جداً.

بل التحقيق: أنّ الأشخاصَ الإنسانيةَ مشترَك[٣] في الإنسانية، ومتباينةٌ في خصوصياتها ـ وما به الاشتراكُ غيرُ ما به الامتيازُ ـ فالإنسانيةُ المشترَكُ فيها غيرُ ما لكلّ[٤] واحدٍ منها من الخصوصية، فالإنسانية ـ في نفسِها ـ أمرٌ مشتَركٌ فيه مُجرَّدٌ عن العوارض.

والعلم المتعلّق بها يُقال له أيضاً: إنه كُلّيٌّ مُجرّدٌ على طريق المجاز، لا أنّ العلم ـ في نفسه ـ كُلّيٌّ مجرد[٥]؛ لأن المعلومَ بذلك العلمِ كُليٌّ ومُجرَّدٌ[٦]، فهكذا يجب أن يتصوّرَ هذا الموضع.

والجواب عما ذكروه ثالثاً أن نقول: لا نُسلِّمُ أنّ القوةَ العاقلة تَقوى على الفعل أصلاً فضلاً عن أن تكون قويةً على أفعالٍ غيرِ متناهية! لأن العقلَ عبارةٌ[٧] عن قَبول النفس للعلوم[٨]، وهذا انفعالٌ وليس بفعل[٩]، والانفعالاتُ الغير المتناهية جائزةٌ[١٠] على

---

(١) في (ج): «هن».
(٢) في (ج): «التشخص».
(٣) في (ب) و(ج): «مشتركة».
(٤) في (ج): «بكل».
(٥) قوله: «مجرد» سقط من (ج).
(٦) في (ب) و(ج): «كلّيّ مجرد».
(٧) في (ج): «التعقل عبادة».
(٨) في (ج): «للعدم».
(٩) في (ج): «انفعالي وليس بفعلي»، وفي (أ): «وليس يفعل». وصوابها ما ذكرناه
(١٠) في (ج): «جارية».

القُوى الجسمانية عندكم كما في النفوس الفلكية، وكما في الهيولى والأجرام العنصرية.

ثم إن سلّمنا قوتها على الفعل! ولكن ما الذي تعنون بقولكم: القوةُ العاقلةُ تقوى على أفعالٍ غير متناهية؟ إن[١] عنيتُم أنها تقوى على أن تفعلَ في الوقت أفعالًا غيرَ متناهيةٍ، فهذا ممنوعٌ، بل[٢] نجد من أنفُسنا أنه يصعبُ علينا توجيهُ الذهن نحوَ معلوماتٍ كثيرةٍ[٣] دفعةً واحدة.

وإن عنيتُم أنها لا تنتهي إلى مرتبةٍ إلا وتكون قادرةً ـ بعد ذلك ـ على الفعل، فالأمرُ في القُوى[٤] الجسمانية أيضاً كذلك؛ فإن القوة الخياليةَ لا تنتهي في تصوُّر الأشكال إلى حدٍّ إلا وهي تكون قويةً على تصوُّر أشكال أُخر[٥] بعد ذلك، وكذلك طبيعةُ الأرض لا تنتهي في التسكين إلى حدٍّ إلا وهي تكون قويةً على التسكين.

ولا جواب لكم[٦] عن ذلك إلا أن تقولوا[٧]: إنّ هذه القُوى متى كانت باقيةً كانت قويةً على الأفعال، لكنها يجب انتهاؤها إلى العدم لا محَالةَ.

وإذا[٨] كان كذلك! فلم لا يجوز أن يقال: إنّ القوةَ العاقلة تقوى على هذه التصوُّرات لا إلى نهاية؟ على معنى أنها متى كانت باقيةً كانت قويةً على الفعل وإن كان يجب انتهاؤها إلى العدم.

---

(١) في (ج): «ثم إن».
(٢) زاد في (ج) هنا: «نحن».
(٣) كذا في (ج): «كثيرة»، وفيهما: «كبيرة».
(٤) في (ج): «القوة».
(٥) في (ب) و(ج): «آخر».
(٦) في (ب) و(ج): «لهم».
(٧) في (ب) و(ج): «يقولوا».
(٨) في (ج): «فإذا».

ثم إن سلّمنا أنها تقوى على أفعالٍ غيرِ متناهية! فلا نُسلِّمُ أنّ القوةَ القويةَ على أفعالٍ غير متناهيةٍ يمتنع أن تكون جسمانية! ودليلُهم قد مضى الاعتراضُ عليه في فصل العقول.

وأيضاً: وكلامهم[١] في ذلك منقوضٌ بالنفوس الفلكية؛ فإنها عندهم قُوى جسمانيةٌ، مع أنها قويةٌ على تحريكاتٍ غيرِ متناهية.

لا يقال: النفسُ ـ وإن كانت جسمانيةً ـ إلا أنها لـما[٢] يفيضُ عليها من تأثيرات العقل المجرَّد صارت قويةً على أفعالٍ غيرِ متناهية، والحاصل أنها لأجل تأثُّرها دائماً عن العقل يمكنها[٣] أن تفعل أفعالًا دائمة.

لأنا نقول: إنّ جاز ذلك! فلم لا يجوزُ مثلُهُ[٤] في النفوس الناطقة: أن تكون جسمانيةً، إلا أنها ـ لدوام فيض المفارقات عليها ـ تكون قادرةً على أفعال غير متناهية؟

والجواب عما ذكروه رابعاً: أن ذلك بناء منهم على أن التعقُّل[٥] نفسُ حصولِ المعقولِ للعاقل، ونحن قد بيّـنّا ـ بالأدلة القاهرة ـ فسادَ هذا الأصل.

بل العلم حالةٌ إضافيةٌ، فتارةً تحصل تلك الحالةُ الإضافية للقلب ـ أو للدماغ ـ مع نفسهما[٦]، فيدرك القلبُ ـ أو الدماغُ ـ نفسَه[٧]، وتارةً لا يحصلُ، فلا يدرك!

---

(١) في (ب) و(ج): «فكلامهم».
(٢) في (ب) و(ج): «لكن لـما كان».
(٣) في (ب) و(ج): «لكنها».
(٤) قوله: «مثله» سقط من (ج).
(٥) في (ب) و(ج): «العقل».
(٦) كذا في (ب) و(ج): «نفسهما»، وفي (أ): «نفسها».
(٧) في (ج): «نفسهما».

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكن لـم لا يجوزُ أن يقال: إنّ إدراك القلبِ ـ أو الدماغ ـ لنفسِه[١] لأجلِ حصولِ صورةٍ أخرى؟

قوله: يلزم منه اجتماع المثلين.

قلنا: هذا ركيك؛ لأنّ كلَّ أحدٍ يعلم ـ بالضرورة ـ أن الصورة الحالّةَ في النفس من الإنسان ليست مماثلةً للإنسان، وكيف يمكن أن يكون العرَضُ الحالُّ في المحلِّ الذي لا يمكن[٢] أن يُحَسَّ ويُشارَ إليه يكون مثلًا للإنسان المحسوس القائم بنفسه؟ هذا مما لا يقولُهُ عاقلٌ إلا بمجرّد اللسان!

وإذا ثبتَ أن الصورة العقلية يستحيل أن تكون مساويةً لذات ذلك المعقول لـم يلزم أن تكون الصورةُ التي تحصل من القلب عند إدراكها[٣] لنفسه مثلًا للقلب، فلا يلزم اجتماعُ المثلين.

ثم إن[٤] سلمنا تماثلها[٥] ولكن في الماهية فقط، أو فيها[٦] وفي جميع العوارض؟

م ع.

وبيانه[٧]: وهو أن الصورة القلبية الأولى حالّةٌ في مادة القلب، وهي جزءٌ من ماهية القلب ومتقدّمةٌ عليه في الوجود والذات.

---

(١) في (ج): «والدماغ نفسه».

(٢) زاد في (ج) هنا: «العرض الحال في المحل الذي لا يمكن».

(٣) في (ج): «إدراكه».

(٤) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٥) في (ب) و(ج): «تماثلهما».

(٦) في (ب) و(ج): «فيهما».

(٧) في (ب) و(ج): «بيانه».

وأما الصورة الثانية فحالّةٌ في القوة العاقلة الحالّة في القلب، والقلب يكون غنياً عن تلك الصورة في ماهية وجوده[١].

وإذا كان كذلك، فقد اختصّت إحدى الصورتين بعارِضٍ لـم يُوجَد في الأخرى[٢]، فلا يلزم ارتفاعُ الاثنينية[٣] عن هاتين الصورتين، فلِمَ قلتُم: إنّ اجتماع المِثلين ـ على هذا الوجه ـ مُحالٌ؟

ثم إن سلّمنا ما ذكرتُموه! ولكن دليلكم يقتضي أن تكون النفسُ الناطقة عالِـمةً أبداً بجميع صفاتها؛ لأن وجوبَ كونها حادثةً وباقية وقائمةً بذاتِها[٤] وكونها مستعدةً للتعقُّلات التي لا نهاية لها وللآلام واللذات العقلية[٥] صفاتٌ واجبةُ الحصول لذاتها.

وإذا كان كذلك، فتعقل[٦] النفس لهذه[٧] الصفات إن كان لأجل حصول صورٍ مساوية لهذه الصفات في ذاتها؛ لزم الجمعُ بين المِثلَين، وذلك مُحالٌ.

فإذن تعقُّلُ النفس لهذه[٨] الصفات الحاصلة لها لا يكون إلا لأجلِ حضورها عندها، فيلزم إما دوامُ تعقُّلها لهذه الصفات، أو دوامُ عدم تعقُّلها لها.

ومعلومٌ أن كِلا القسمين باطلٌ؛ فثبت أن ما ذكروه في تعقُّلها لآلتها يلزَمُهم الآن في تعقُّلها لصفاتها.

---

(١) في (ج): «ماهيته ووجوده».
(٢) كذا في (ج): «الأخرى»، وفيهما: «الآخر».
(٣) كذا في (ب) و(ج): «الاثنينية»، وفي (أ): «الاثنية».
(٤) في (ب) و(ج): «لذاتها».
(٥) في (ج): «العقليين».
(٦) كذا في (ج): «فتعقل»، وفي (أ) و(ب): «فعقل».
(٧) في (ج): «بهذه».
(٨) في (ج): «بهذه».

وإنما فرضنا الكلامَ في هذه الصفات ولم نفرض الكلامَ في استغنائها عن الموضوع؛ لأن للمجيبِ أن يجيب عنها فيقول: الاستغناءُ[1] عن الموضوع وصفٌ عدميٌّ، فلا يلزم من حدوث صورةٍ عقلية في القوة ـ عند تعقُّل النفس كونَها غنيةً عن الموضوع ـ اجتماعُ المثلَين.

وأما الصفاتُ التي ذكرناها فهي صفات ثبوتيةٌ، فلا يقدح[2] فيها هذا الاحتمالُ.

والجواب عما ذكروه خامساً: أن تعقُّلَ القوة العاقلة لذاتها عبارةٌ عن حصول حالةٍ إضافية لها مع ذاتها، فلا يلزم من تجدُّد[3] إدراكها لنفسها اجتماعُ المثلين.

وإن سلّمنا ذلك! لكن[4] لـم لا يجوزُ أن يكون تعلُّقها لذاتها لأجل حدوثِ صورة أخرى؟ وتقرير هذا السؤال في مقاميه[5] على ما مضى فيما قيل[6].

وأيضاً: فهو منقوضٌ بالبهائم؛ فإنها تُدرك أنفُسها مع أنه لـم يلزم من إدراكها لأنفُسها أن تكون أنفُسها مجردةً، فكذا هنا[7].

والجواب عما ذكروه سادساً: أن قولهم: القوةُ العاقلة غنيةٌ في فعلها عن الآلة.

إن عنَوا به أن الإنسان يُمكنه أن يعلم ذاتَه ويعلمَ كونَه عالِـماً بالمعلومات ويعلمَ قلبَهُ ودماغَه، فلم قلتم: إنّه يلزمُ من علمِه بهذه الأشياء أن لا تكون ذاته جسماً ولا جسمانياً، وإن عنَوا به شيئاً آخَرَ، فلا بدّ من تلخيص ذلك الشيء حتى يُمكننا أن نتكلّمَ عليه.

---

(١) في (ب) و(ج): «استغناؤها».

(٢) كذا في (ج): «يقدح»، وفيهما: «ينقدح».

(٣) في (ج): «تحدد».

(٤) في (ب) و(ج): «ثم لئن سلمنا ولكن».

(٥) في (ب) و(ج): «مقامته».

(٦) في (ج): «قبل».

(٧) في (ب) و(ج): «هاهنا».

ثم إن سلّمنا ذلك! فلم قلتم: إنّ ما يكون[١] غنياً في أثرٍ من آثاره عن الجسم وجب أن يكون غنياً في ذاته عن الجسم؟ ألا ترى أن العرَض في احتياجِهِ إلى المحلّ غيرُ محتاجٍ إلى المحلّ، وإلا لزم أن لا يحتاج إلى المحلّ إلا بعد حصوله في المحلّ، وذلك باطل.

فثبت أن العرَض مستقلٌّ باقتضاء هذه الحاجة، ولا يلزم من استقلاله في هذا الأثر استقلالُهُ في ذاته، فبطل ما قالوه من أن الغنيَّ في مؤثِّريته عن الجسم يجب أن يكون غنياً في ذاته عنه.

والجواب عما ذكروه سابعاً: أنا لا نُسلِّمُ أنّ القوة العاقلة[٢] تقوى بعد الأربعين! نعم[٣] إنها تبقى حافظةً لِـما حصلتهُ قبل ذلك، وذلك بسببِ استيلاء اليبس.

ثم إن سلّمنا أنها تَقوى بعد الأربعين! ولكن لـم لا يجوز أن يقال: بأن[٤] المزاجَ الحاصل في زمان الشيخوخة أوفقُ للقوة العاقلة من سائر الأمزجة، فلا جرمَ قوِيَتِ القوةُ العاقلة في ذلك الوقت؟ وهذا الاحتمال لا بُدّ في إبطاله من دليل قاطع.

ثم إن سلّمنا ذلك! لكن[٥] ما ذكروه[٦] منقوضٌ بتخيُّلات الشيخ وتفكُّراته؛ فإنها أصحُّ مما[٧] للشابّ، مع أن هذه[٨] القوى جسمانية، فإن منعوا[٩] هذه الصورَ[١٠] منعنا ما قالوه في القوة العاقلة.

---

(١) في (ب) و(ج): «إن كل ما كان».

(٢) في (ب) و(ج): «العقلية».

(٣) في (ب) و(ج): «بلى».

(٤) قوله: «بأن» سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «ولكن».

(٦) في (ج): «ذكرتموه».

(٧) في (ب) و(ج): «لا».

(٨) في (ب) و(ج): «هذا».

(٩) زاد في (ج) هنا: «في».

(١٠) في (ب) و(ج): «الصورة».

والجواب عما ذكروه ثامناً من أن القوى الجسمانية تكلُّ عند تكرُّر الأفعال[١]: أنّ كلالَ الحواسّ عند كثرة الأفعال لا يدلُّ على كونها جسمانيةً، وعدم كلال القوة العاقلة لا يدلُّ على كونها غيرَ جسمانية.

أما الأول: فلأنّ من الجائز أن تكون قوةُ الأبصار والسمع مُجرّدةً، إلا أنها تحتاج في فاعليتها إلى آلاتٍ جسمانية، فكثرة الأفعال تؤدي إلى ضعفِ آلاتها، فلا جرم تضعفُ تلك القوى عن الأفعال.

وأما الثاني: فلأنّ ذلك إنما ينفع لو ثبت أنه كلّما كان كلالُ البدن أتمّ كانت القوةُ[٢] العاقلة على إدراك المعقولات أتمّ، ومعلومٌ أن ادّعاء ذلك مكابَرةٌ، بل من المحتمل أن تكون القوةُ العاقلة أقوى من[٣] القوى الجسمانية وأثبتها، فلا جرم تبقى قوته[٤] بعد ضعفِ سائرِها.

الجواب[٥] عما ذكروه تاسعاً: أنّا لا نُسلِّمُ أن القوة الجسمانية لا تقوى على إدراك الأشياء الحقيرة بعد إدراكِها للأشياء العظيمة! ألا ترى أنا[٦] حالَ ما نتخيّل البحرَ والجبلَ يُمكننا أن نتخيّلَ الذّرّة والبقّة.

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكنه يدلُّ على أنّ القوةَ العاقلة أقوى[٧] من سائر القوى.

---

(١) زاد في (ب) و(ج): «قلنا».

(٢) كذا في (ج): «القوة»، وفيهما: «قوة».

(٣) قوله: «من» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ب) و(ج): «تبقى قوية».

(٥) في (ب) و(ج): «والجواب».

(٦) في (ج): «أن».

(٧) زاد في (ب) و(ج): «وأقدر».

فمن الجائز أن تكونَ[١] هي مع زيادةِ قوتِها[٢] جسمانيةً، كما أنّ القوةَ الوهمية ـ مع أنها أقوى القوى وأكثرها فعلاً[٣] ـ جسمانيةٌ.

والجواب عما ذكروه عاشراً: أن ما ذكرتُموه إن دلّ على أنّ محلّ هذه[٤] الصور الخيالية ليس شيئاً جسمانياً، فمعنا ما يدلُّ على أنّ مَحلّها لا يُمكن أن تكون شيئاً مجرداً، وذلك من وجهَين:

الأول: أنه لا معنى للطويل إلا ما حلّ فيه الطولُ، ولا للمستدير إلا ما حلّت[٥] الاستدارةُ، ولا للحارّ إلا ما حلت الحرارة فيه[٦]، وكذلك القولُ في البارد والأسود والأبيض[٧].

فلو كان إدراكُنا للطويل والمستدير والحارُّ وغيرها[٨] عبارةٌ عن حصول هذه المعاني في شيءٍ غيرِ جسمانيٍّ منا[٩]؛ لزم أن يكون ذلك الشيءُ طويلًا مستديراً حاراً بارداً أسودَ أبيضَ، وحينئذ يخرج[١٠] عن كونه مجرَّداً.

لا يقال: إنّ نار العقل لا تُحرق وثلجَه لا يُبرّد؛ لأن المنطبعَ فيه ليس هذه الأشياء،

(١) في (ج): «يكون».
(٢) زاد في (ج) هنا: «تكون».
(٣) زاد في (ب) و(ج): «تكون».
(٤) قوله: «هذه» سقط من (ج).
(٥) زاد في (ج) هنا: «فيه».
(٦) في (ب) و(ج): «فيه الحرارة».
(٧) من قوله: «وكذلك القول» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).
(٨) قوله: «وغيرها» سقط من (ب) و(ج).
(٩) قوله: «منا» سقط من (ب) و(ج).
(١٠) في (ب) و(ج): «فيخرج».

بل صُورُها وأشباحها[١]؛ لأنا نقول: إنّا قد استقصينا في إبطال هذا السؤالِ فيما مضى.

الثاني: وهو أنا إذا تصوَّرنا مربَّعاً مُجنّحاً بمربعين متساويين، فلو كان محلُّ هذا التخيل جوهراً مجرداً لزم اجتماعُ المثلين في محلٍّ واحد! وتقريرُه ما مضى في حكاية شُبهِ من نفى علمَه تعالى بالجُزئيات.

وإذا ثبت ذلك فنقول: ما ذكرتموه من الدلالة في امتناع حلول[٢] الصورة[٣] الخيالية في شيءٍ جسماني ـ لَـمّا صار معارضاً بهذه الأدلة الدالّة على امتناع حلولها في شيء غير جسماني ـ سقط الاستدلالُ به، فوجب[٤] التوقّف.

والجواب عما ذكروه حادي[٥] عشر: أن نقول: لـم لا يجوز أن يُقال: بأنّ[٦] في بدن كل إنسان أجزاءً أصليةً هي الأجزاءُ الباقية من أول حدوث ذلك الإنسان إلى آخِر عُمره؟

وأما قوله[٧]: ليس عُروضُ التحلُّل لبعض الأجزاء أَولى من عُروضه للباقي.

قلنا: هذا إنما يلزمنا[٨] لو أسندنا ذلك التحلُّلَ إلى قوة طبيعية، لكن عندنا أنَّ كل ذلك من فعل الله[٩]، وهو قادرٌ مختار، فلا يُستبعد أن يكون هو[١٠] تعالى

(١) في (ب) و(ج): «وأشباههما».
(٢) قوله: «حلول» زيادة من (ب) و(ج).
(٣) في (ب) و(ج): «الصور».
(٤) في (ب) و(ج): «فيه ووجب».
(٥) في (ب) و(ج): «في الحادي».
(٦) في (ج): «إن».
(٧) زاد في (ب) و(ج): «إنه».
(٨) زاد في (ب) و(ج): «أن».
(٩) زاد في (ب) و(ج): «تعالى».
(١٠) قوله: «هو» سقط من (ب) و(ج).

يحفظ في كلِّ بدنٍ أجزاءً مخصوصةً من أول عمر ذلك الإنسان إلى آخره حتى يكون ذلك الإنسان باقياً ببقاء تلك الأجزاء، وهذا الاحتمال لا يُمكن إبطالُه إلا بالقدح في الفاعل المختار.

ثم إن تجاوزنا عن ذلك! فلم لا يجوز أن تكون الأجسامُ متخالفةً فيكون بعضُها أقوى من البعض.

ثم إن سلّمنا أنها مشتركةٌ! ولكن لـم لا يجوز أن ينضاف عارضٌ إلى بعض الأعضاء، فيصير بذلك أقوى من سائر الأعضاء وأبقى[1]؟

والجواب عما ذكروه ثاني[2] عشر: أن نقول: لا نزاعَ في أنه لا بدّ من حاكمٍ مُشترَكٍ، ولكن دعواكم أنه ليس في البدن شيءٌ جسماني تجتمع[3] عنده هذه الإدراكاتُ ممنوعةٌ، بل ادعاءُ ذلك أسهلُ من ادعاء أن السامع والمبصر والعالِـم والقادر ليس هذا البدن، بل شيءٌ آخر لا في حيّزٍ، ولا في جهة[4]، بل ادّعاءُ أنّ هذا البدن ليس فيه حسٌّ ولا إدراكٌ دخولٌ في السفسطة.

والجواب عما ذكروه ثالث[5] عشر: أن الشهوة والغضب عندكم من القوى الجسمانية، فجوَّزوا صحةَ كونِ الشخصِ الواحد مشتهياً نافراً للشيء الواحد دفعةً واحدة، فكلُّ ما اعتذروا به عن هذا الإشكال، فهو عذرُنا في هذا المقام[6]

(١) من قوله: «ثم إن تجاوزنا عن ذلك» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «في الثاني».

(٣) في (ب) و(ج): «يجتمع».

(٤) كذا في (ب) و(ج): «جهة»، وفي (أ): «جهته».

(٥) في (ب) و(ج): «في الثالث».

(٦) زاد في (ب) و(ج): «واعلم أن أصحابنا التزموا ذلك فإن عندهم البنية ليست شرطاً في هذه المعاني»، إلا أن الذي في (ج): «التزموا جواز ذلك».

والجواب عما ذكروه رابع[١] عشر: أنا قد دللنا على أنّ القول بأنّ المعلوم لا بدّ من حضورِه في العالِـم وحصولِه منه[٢] قولٌ باطلٌ، ويلزمهم أيضاً[٣] اجتماعُ الضدَّين في النفس التي أثبتوها، فإن جوّزوا هناك فلم لا يجوز مثلُهُ في الجسم؟

ثم إنه قد سبق تحقيقُ القولِ في أثناء الجواب عما ذكروه رابعاً، فهذا هو الجوابُ عما تمسّكوا به في إثبات[٤] النفس.

وأما الوجوهُ التي تمسّكوا بها في بيان أنّ ذاتَ الإنسان ليست[٥] مجرّدَ الجسمية فهي وجوهٌ جيدة ما بها بأس، ولكنه استدلالٌ في محلّ الاتفاق! فإن أحداً من العقلاء ما ذهب إلى أنّ حقيقةَ الإنسان ليست إلا الجسم فقط.

وأما الوجوه التي تمسّكوا بها في إبطال كون النفس مزاجاً فيقال لهم في الوجه الأول: لِـم لا يجوز أن يكون الجامعُ لتلك الأجزاء هو الله تعالى؟ ولا يُمكن إبطالُ هذا القسم إلا بالقدح في الفاعل[٦] المختار، وكلامُهم فيه قد مرّ فيما تقدّم.

ثم إن تجاوزنا عن هذا المقام، فلم لا يجوز أن يكون جامعَها قوةٌ طبيعية؟

قوله[٧]: لأنه مركَّبٌ من العناصر المتنازعة إلى الانفكاك، فهو بناء على أنّ لكلّ عنصر حيزاً طبيعياً، وسيأتي إبطاله.

ثم إن سلّمنا ذلك! فلم لا يجوزُ أن يكون بقاءُ ذلك الاجتماع لأجل القسر.

---

(١) في (ب) و(ج): «في الرابع».
(٢) في (ب) و(ج): «فيه».
(٣) في (ج): «وأيضًا فيلزمهم».
(٤) زاد في (ج) هنا: «تجرد».
(٥) كذا في (ب) و(ج): «ليست»، وفي (أ): «ليس».
(٦) كذا زاد في (ب) و(ج): «الفاعل»، وسقطت من (أ).
(٧) في (ب) و(ج): «وقوله».

قوله: وجب أن لا يبقى اجتماعُها إلا في المدة التي ينفصل كلُّ واحدٍ منها عن الآخر.

قلنا: وكذلك نقول: إلا أنّ أجزاءَ العناصر لـما تصغّرت تصغُّراً مُفرِطاً تقاومت فتعذّر على كلّ واحدٍ منهما الانفصالُ عن الآخَر إلا في مدّة طويلة[١]، وهي العمرُ المعيَّنُ لكلِّ واحدٍ من الحيوانات، فلا بدّ من إبطال هذا الاحتمال.

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكن نقول: إسنادُ هذا الاجتماع إلى النفس[٢] باطلٌ من وجهين:

الأول: أنّ الاجتماعَ حاصلٌ في بدن الميت مع عدم النفس.

فإذا عقلنا حصولَ ذلك القدْرِ من الاجتماع في مثل تلك المدّة، فلم لا يجوز أن يحصل اجتماعٌ أكملُ من ذلك الاجتماع وأطولُ مدةً منه لا لأجلِ النفس؟

الثاني: وهو أنّ حدوثَ النفس في البدن إنما يكون بعد حدوثِ المزاج الصالح لقَبول تلك النفس، فكيف يكون النفس علة لذلك الاجتماع؟

اللهم إلا أن يقال: الجامعُ هو مزاجُ الأبوَين، لكن[٣] الكلام في تكوُّن مزاجَيهما كالكلام في تكوُّن مزاج الولد، ولا[٤] خلاصَ عنه إلا بالتزامِ حوادثَ لا أوّلَ لها، لكن ذلك مما أبطلناه.

ويقال لهم في الوجه الثاني: إنا قد بيّـنّا أنّ الإدراكَ ليس عبارةً عن الانفعال، بل عن حالة إضافيةٍ فسقط ما بنيتُم عليه.

---

(١) في (ب) و(ج): «متطاولة».
(٢) زاد في (ب) و(ج): «أيضاً».
(٣) في (ج): «ولكن».
(٤) في (ج): «وإلا».

ويقال لهم في الوجه الثالث: لـم لا يجوز أن يقال: إنّ[١] الحركة النفسانية مُقتضى الكيفية المزاجية، والحركة الطبيعية مقتضى طبائعِ العناصرِ المحفوظة في الممتزج، فلا جرمَ تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعية[٢] في الرعشة.

واعلم أنا لـم نقدَح[٣] في هذه الوجوه لأنا[٤] نقول بالمزاج؛ فإن المزاج عندنا باطلٌ.

والإنسان ليس عبارةً إلا[٥] عن هذه الأجسام التي ركبها الله تعالى، وخلق فيه[٦] العلم والقدرة والحياة، ولكن لأجل أن يبين أنّ مع تسليم القول بالمزاج، فالوجوه التي ذكروها ضعيفة جداً.

فهذا[٧] جملة الكلام على ما ذكروه

ودليلُنا على أن الإنسان هو هذه البنية: أنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن هذه البنية يحصل فيها الألـمُ واللذّة وإدراكُ الحار والبارد، ومن نازَعَ فيه كان مكابِراً.

وقد بيّـنّا في تقرير شبههم: أنّ الشيء الذي هو المتألّـم والملتذّ واللامس والذائق لا بُدّ وأن يكون مُدركاً بجميع[٨] أصناف المدركات، فإذن هذا البدن مُدركٌ لكلّ

---

(١) قوله: «إن» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «الطبيعة».

(٣) زاد في (ب) و(ج): «لا نقدح».

(٤) زاد في (ب) و(ج): «لا».

(٥) قوله: «إلا» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «فيها».

(٧) في (ب) و(ج): «فهذه».

(٨) في (ج): «لجميع».

المدرَكات[١] بكلّ[٢] أصناف الإدراكات، ولا معنى للإنسان إلا ذلك، فهذا آخر كلامنا في هذه المسألة، وبالله التوفيق.

المسألة الرابعة: في أن الله تعالى[٣] قادرٌ على خلقِ عوالـمَ أُخر سوى الأشياء التي خلقها:

والخلاف فيه مع جمهور الفلاسفة، وربما ذهب[٤] البلخي إلى مذهب الفلاسفة، كما ذهبت الفلاسفة في مذهبه[٥] في وجوب فعل الأصلح في الدنيا.

والدليل على ما ذهبنا إليه قوله تعالى[٦]: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [يس: ٨١]، وهذا نصٌّ صريحٌ، ولـمّا لـم[٧] يتوقف صحةُ الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ـ لا جرمَ ـ صَحّ[٨] الاستدلالُ به[٩] فيها.

وقد احتجُّوا مِن العقليات بمعنى هذه الآية فقالوا[١٠]: العالَـمُ الثاني لو[١١]

---

(١) من قوله: «فإذن هذا البدن» إلى هنا سقط من (ج).

(٢) في (ج): «بجميع».

(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «يذهب».

(٥) قوله: «الفلاسفة في مذهبه» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) قوله: «لم» زيادة من (ب) و(ج).

(٨) كذا في (ج): «صح»، وفيهما: «صحح».

(٩) في (ب) و(ج): «بها».

(١٠) زاد في (ب) و(ج): «إن».

(١١) قوله: «لو» سقط من (ب) و(ج).

كان مستحيلاً لذاته لكان هذا العالَـمُ الموجود أيضاً مستحيلاً؛ لوجوب استواء المثلَين في الأحكام اللازمة.

ولـمّا كان هذا العالَـمُ ممكنَ الوجود كان العالـمُ الثاني أيضاً ممكنَ الوجود، وإذا ثبتَ إمكانُ وجود العالـم الثاني، وثبت أنّ الله[١] قادرٌ على كلّ الممكِنات ثبتَ أنه قادرٌ[٢] على العالـم الثاني.

وقد تعلقت الفلاسفةُ بأمورٍ أربعة[٣]:

أولها[٤]: أنه لو وُجد عالـمٌ آخرُ تحصّلت[٥] في ذلك العالَـم جهاتٌ مختلفةٌ، والجهات المختلفة لا تتجدد إلا بالمحيط والمركز.

والمحيطُ بحيث أن يكون بسيطاً، والبسيط لا بُدّ وأن يكون شكلُه الكرة[٦]، فيجب أن يكون ذلك العالـمُ الآخرُ كرةً أيضاً، والكرتان لا تتلاقيان إلا على نقطة واحدة، فحينئذٍ يحصل الخلاء بين العالَـمين لكن الخلاء[٧] مُحالٌ، فالقول بوجود العالمين مُحالٌ.

وثانيها: أنّ العالـمَ الثانيَ لو صدر عن إلهٍ ثانٍ[٨] لزم القول بالتثنية، وإنه باطل.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٢) في (ج): «ثبت أن الله تعالى قادر».

(٣) قوله: «أربعة» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «أحدها».

(٥) في (ب): «لحصلت»، وفي (ج): لحصلت لا محالة».

(٦) في (ج): «كرة».

(٧) في (ج): «الخيلا».

(٨) قوله: «ثان» سقط من (ج).

وإن صدر عمّا صدر عنه العالَـمُ الأول لزم أن يصدر عن العلة الواحدة حقّاً[١] معلولان، وإنه مُحالٌ.

وثالثها: أنّ العالَـمَ الثانيَ لا بُدّ وأن يكون واقعاً على أحدِ جوانب العالَـم الأول، فوقوعه[٢] في ذلك الجانبِ ـ دون سائر الجوانب ـ إما أن يكون لأجل أنّ ذلك الجانب امتازَ عن سائر الجوانب، أو ليس كذلك.

فإن كان[٣] الأول كانت الأحيازُ المختلفة حاصلة خارجَ العالَـم، والأحياز إنما[٤] تختلف بسبب جرمٍ محيطٍ، فخارج الجرم المحيط لا توجد الأحيازُ المختلفة، فوجب أن لا يوجد خارج الجرم المحيط عالَـمٌ آخرُ.

وإن كان الثاني كان حصولُهُ في ذلك الجانب مع كونه مساوياً لسائر الجوانب، سواء قيل: إنه لتخصيص فاعلٍ مختار أو لـم يقُل به يقتضي ترجيحَ أحدِ طرفَي الممكِن على الآخَر لا لـمُرجِّح، وإنه مُحالٌ.

ورابعها: أن العالَـم الثاني لو حصلت فيه نارٌ وهواءٌ وماءٌ وأرضٌ لكانت تلك العناصرُ مساويةً في الماهية لهذه العناصر الموجودة في عالمنا هذا، والأجسامُ المتساوية في الطبيعة أمكِنتُها واحدةٌ، وكلُّ جسم فإنه ـ بالطبع ـ يتحرّك[٥] إلى مكانه، فإذن يجب أن تنجذبَ أرضُ كلِّ واحدٍ من العالَـمَين إلى وسط العالَـم الثاني.

ثم إنّ وسطَ كلِّ واحدٍ من العالَـمَين ملائمٌ للأرض الحاصلة فيه، فيلزم سكونُ

---

(١) قوله: «حقاً» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «ووقوعه».

(٣) في (ج): «كانت».

(٤) قوله: «إنما» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «متحرك بالطبع».

كلِّ واحدة من الأرضَين في موضعها[١]؛ لحصولها في حيزها[٢] الطبيعي، وحركتُهُ عند خروجه عن وسط العالم الثاني الذي هو حيزُه الطبيعي، فيكون كلُّ واحدٍ من الأرضَين ساكنةً متحرّكةً[٣]، وإنه مُحالٌ.

والجواب عما ذكروه أولاً: أن جميع المقدمات التي بنيتم كلامكم عليها ممنوعة[٤] فلا نُسلِّمُ أن اختلاف الجهات إنما تحصل بالجسم المحيط! ولانسلم أن ذلك المحيط يجب أن يكون بسيطاً! وتقرير[٥] هذين المقامَين سيأتي بعد ذلك إن شاء الله[٦].

ثم إن سلّمنا ذلك! فلا نُسلِّمُ أنّ البسيطَ يجب أن يكون شكلُه الكرة.

لا يقال: البسيطُ له طبيعةٌ واحدةٌ، والطبيعة الواحدة لا تفعل إلا فعلاً واحداً، وما عدا الكرة من الأشكال؛ فإنه يحصل[٧] فيه أفعالٌ مختلفة؛ لأنه يوجد في جانبٍ منه خطٌّ، وفي جانبٍ آخرَ سطحٌ، وفي جانبٍ آخرَ نقطة.

لأنا نقول: لا نُسلِّمُ أن أشكال الأجسام صادرةٌ عن طبائعها، بل هي حاصلةٌ بفعل الله تعالى، ولا يمكنكم إبطالُ ذلك إلا بإبطال الفاعل المختار، وقد مرّ الكلامُ فيه.

ثم إن سلّمنا ذلك! فلم قلتُم: إنّ الطبيعة[٨] الواحدة لا تفعل إلا أثراً متشابهاً؟

---

(١) في (ج): «موضعه».

(٢) في (ب) و(ج): «لحصوله في حيزه».

(٣) في (ب) و(ج): «ومتحركة».

(٤) في (ج): «فممنوعة».

(٥) في (ج): «وتقدير».

(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٧) في (ب) و(ج): «يوجد».

(٨) في (ب) و(ج): «الصفة».

أليس أنّ متمّمات الأفلاك الخارجة المراكزِ غيرُ متشابهةٍ[١] في الثِّخَن، مع أنه ليس في شيءٍ من أحوال الأفلاك أحوالٌ قسرية.

وأيضاً: فالقوّة المصوّرة قوّةٌ واحدةٌ غير ذات شعور مع أنها تفيد صوراً مختلفة، وخِلَقاً متباينة، فكذا هنا.

ثم إن سلّمنا أنّ العالـمَ الثانيَ يجب أن يكون شكلُه الكرة! فلا شكّ أنه يلزمُ[٢] وقوعُ الخلاء بين العالَـمَين، لكنا بيّـنّا أن القول بالخلاء حقّ.

والجواب عما ذكروه ثانياً: أنّ كلامهم في أن الله تعالى لا يصدُرُ عنه إلا فعلٌ واحدٌ إنما يستمرُّ إذا كان تعالى غيرَ قادر، ولـما بيّـنّا ـ بالأدلة ـ كونَهُ قادراً بطل كلامُهم، وعلى أنا بيّـنّا فيما مضى ركاكة أدلّتهم في أنّ العلّة الواحدة لا يصدرُ عنها إلا معلولٌ واحد.

والجواب عما ذكروه ثالثاً: أنّ اختصاصَ العالـمِ الثاني بأحد جوانبِ العالـمِ الثاني[٣] يكون لأجل أن المختارَ يخصّصه[٤] به، والقدحُ فيه قدحٌ في الفاعل المختار، وقد مرّ الكلامُ فيه.

والجواب عما ذكروه رابعاً: أنا لا نُسلِّمُ أنّ لكلّ جسمٍ حيزاً طبيعياً.

ثم إن سلّمنا ذلك! لكن لـم لا يجوز أن يُقال: إنّ هيولى أرض العالـم الثاني تكون مخالفة لهيولى أرض هذا العالـم، فلا جرمَ لا تطلبُ أرضُ ذلك العالـم وسطَ عالمنا هذا، كما أنّ الأفلاكَ مع استوائها في الجسمية متخالفة في الهيولى؛ حتى وجب اختصاصُ كلٍّ واحدٍ منها بموضعٍ معيّنٍ، ووضعٍ مُعين، ومقدار مُعين.

---

(١) في (ب) و(ج): «غير متناهي».
(٢) زاد في (ج) هنا: «منه».
(٣) في (ج): «الأول».
(٤) كذا في (ج): «يخصصه»، وفي النسختين: «تخصص».

ثم إن سلّمنا تساويَ الأرضَين في تمام الماهيّة، ولكن لا يلزمُ انجذابُ كلٍّ واحدٍ منها إلى وسطَ العالَـم الآخر، كما لا يلزم[١] انجذابُ كلِّ قطعةٍ من الأرض إلى حيّز[٢] القطعة الأخرى، وبالله التوفيق[٣].

المسألة الخامسة: في صحة فناء العالـم:

الأجسام إما أن تكون باقية[٤]، أو لا تكون[٥].

والثاني هو مذهب النظّام؛ فإنه زعم أن الله[٦] يُحدِثُ الجسمَ حالًا بعد حال.

والأشبَهُ أنّ مرادَهُ من ذلك ما ذهبَت إليه الفلاسفةُ من أنّ الأجسامَ محتاجةٌ إلى المؤثر حالَ بقائها، فظنّ الحاكي أنه يذهب إلى تجدُّد الجسم.

وأما إن كانت باقيةً، فالأقوال الممكنة فيها ثلاثة: لأنه إما أن ينكر صحةَ عدمها، أو يعترف بصحة عدمها، أو يتوقّف في الأمرين.

أما المنكرون لصحةِ[٧] عدمِها فإما أن يقولوا بأزليتها[٨]، وهؤلاء هم الفلاسفة، فإنهم اعتقدوا وجوبَ أزلية العالَـم وأبديّته، لكن لا لذاته بل لغيره.

وإما أن لا يقولوا بأزليتها، بل يقولوا[٩]: الأجسام محُدَثةٌ، ولكنها بعدَ دخولها في

---

(١) في (ج): «لا يجب».

(٢) في (ج): «غير».

(٣) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «نافية».

(٥) في (ج): «وإما أن لا تكون».

(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٧) في (ج): «بصحة».

(٨) في (ج): «بأوليتها».

(٩) في (ج): «يقولون».

الوجود يستحيل عدمُها، وهذا مذهبُ الجاحظ وجمعٍ من الكرّاميّة.

وأما المعترفون[١] بصحة فنائها، فقد اختلفوا في موضعين:

أحدهما هو[٢]: أنه هل في العقل طريقٌ إلى معرفةِ هذه الصحة، فالجمهور[٣] من المسلمين اعترفوا بذلك، وأبو هاشم زعم[٤] أنه لا طريقَ إلى معرفةِ هذه الصحة إلا بالسمع، فإنّ السمعَ لَـمّا دلّ على عدمِ العالَـمِ عرفْنا بذلك صحةَ عدمه.

وثانيهما: في كيفية إفناء العالـم؛ فإنه إما أن يكون لإعدام المعدَم، أو لحصول ضدٍّ، أو لانقطاع شرط.

أما الأول فيحتملُ وجهين:

أحدهما: أن يُعدمه الله تعالى فيصير معدوماً كما أنه لَـمّا أوجدَهُ في أول الأمر صار موجوداً، وهذا هو أحدُ قولَي القاضي من أصحابنا، وقولُ الخياط[٥]، وصاحب «المعتمد»[٦] من المعتزلة.

---

(١) في (ج): «المفرقون».

(٢) قوله: «هو» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «والجمهور».

(٤) قوله: «زعم» سقط من (ب) و(ج).

(٥) هو الإمام القدوة المقرئ شيخ الإسلام أبو منصور محمد بن أحمد بن علي الخياط (٤٠١هـ)، جلس لتعليم كتاب الله دهراً، وتلا عليه أمم، سمع: أبا القاسم بن بشران، وعبد الغفار المؤدب، وأبا الحسن ابن القزويني، وتلا على: أبي نصر بن مسرور، وغيره.
ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٩: ٢٢٢).

(٦) في (ب) و(ج): «وقول الخياط والخوارزمي».
وهو الأصولي المتكلم أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، صاحب التصانيف على مذاهب المعتزلة، سكن بغداد، ودرس بها الكلام إلى حين وفاته سنة (٤٣٦هـ).
ترجمته في: « تاريخ بغداد» (٤: ١٦٨).

وثانيهما: أن يقول الله تعالى له: «افْنَ» فيفنى كما أنه إنما حدَث في الابتداء؛ لأن الله تعالى قال له: «كن» فكان، وهذا مذهبُ أبي الهذيل.

وأما الثاني: وهو أن يكون فناءُ الجوهر بحدوثِ ضدٍّ له.

فهذا هو[١] مذهب الجمهور من المعتزلة، ويسمُّون ذلك الضدَّ فناءً، ثم ذلك الفناءُ إما أن يكون له حصولٌ في الحيِّز على طريق الاستقلال أو لا يكون.

فإن لـم يكُن فإما أن يكون قائماً بالمتحيز أو لا يكون.

فهذه احتمالاتٌ ثلاثةٌ، وقد ذهب إلى كلِّ واحدٍ منها قومٌ من المعتزلة.

فالقسم الأول: مذهبُ ابن الأخشيد، فإنه قال: إنّ الفناء وإن لـم يكن متحيزاً إلا أنه يكون حاصلاً في جهة معينة، فإذا أحدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهرُ بأسرها.

والقسم الثاني: مذهب ابن شعيب[٢]، فإنه زعم أن الله تعالى[٣] يُحدث في كلِّ جوهرٍ فناءً، ثم إن ذلك الفناء يقتضي عدمَ الجوهر في الزمان الثاني.

والقسم الثالث: مذهب أبي علي وأبي هاشم، فإنهما زعما أن الله تعالى يُحدث الفناءَ لا في محلٍّ، فتنتفي[٤] الجواهرُ ـ بأسرها ـ حالَ حدوثِ ذلك الفناء.

ثم هذا القسم أيضاً يحتمل وجهين: فإنه إما أن يكون الفناء الواحد كافياً في عدم كل الجواهر، وإما أن[٥] لا يكون.

---

(١) قوله: «هو» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) غير واضحة في (ب)، لعلها: «شيب»، وهي في (ج): «شيب».

(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «فتنفى».

(٥) قوله: «أن» زيادة من (ب) و(ج).

والأول مذهب أبي هاشم وعبد الجبار بن أحمد[١]، والثاني مذهب أبي علي، وأما الثالث ـ وهو أن يكون فناء الجواهر لانقطاع شرط وجودها ـ فذلك الشرط إما أن يكون قائماً به[٢] أو لا يكون.

والقسم الثاني هو مذهب بشرٍ[٣]، فإنه زعم أن الجوهرَ يفنى بفناءٍ[٤] موجودٍ لا في محلٍّ، فإذا عدم ذلك البقاءُ وجب عدمُ الجوهر.

والقسم الأول هو قول من يقول: الجوهر إنما ينتفي لانتفاء الأعراض، وذلك على قسمين: فإنه إما أن يقال[٥]: الجوهر ينتفي لانتفاءِ كلِّ الأعراض، أو لانتفاء بعضِها على التعيين.

والأول هو مذهبُ مَن أوجب اتصافَ الجوهر بنوعٍ من كلّ جنسٍ من أجناس الأعراض إذا كان قابلاً له، وهو مذهبُ إمامْ الحرمين.

وأما الثاني ففيه مذهبان:

أحدهما: قول من يقول: الجوهر إنما يبقى ببقاءٍ قائمٍ به، وذلك البقاءُ غيرُ باق،

---

(١) هو العلامة المتكلم القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، شيخ المعتزلة، وهو من كبار فقهاء الشافعية، صاحب تصانيف، سمع من القطان ولعله خاتمة أصحابه ومن عبد الله بن جعفر بن فارس بأصبهان، وحدث عنه: التنوخي، والحسن الصيمري الفقيه وجماعة.
ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٧ : ٢٤٤)، «ميزان الاعتدال» للذهبي (٢ : ٥٣٣).

(٢) في (ج): «قائماً بمحل».

(٣) هو الفقيه الحنفي المتكلم أبو عبد الرحمن بشر بن غياث المريسي المتكلم، وهو من موالي زيد بن الخطاب رضي الله عنه، أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف الحنفي، إلا أنه اشتغل بالكلام، وجرد القول بخلق القرآن، وإليه تنسب الطائفة المريسية من المرجئة.
ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (١ : ٢٧٧)، و «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٠ : ١٩٩).

(٤) في (ج): «ببقاء».

(٥) في (ج): «يقول».

بل الله تعالى[١] يخلقُهُ حالًا بعد حال، فإذا[٢] لـم يخلق اللهُ تعالى البقاءَ فيه وجب انتفاءُ الجوهر، وهذا مذهبُ أكثرِ أصحابنا، وهو أيضاً مذهب البلخيّ.

وثانيهما: قولُ من يقولُ: شرطُ استمرارِ الجوهر حصولُ الأكوان فيه، والأكوانُ غير باقية[٣]، فمتى لـم يخلق اللهُ تعالى[٤] الأكوانَ في الجوهر لزم عدمُ الجوهر[٥]، وهو القول الثاني للقاضي.

فهذا[٦] تفصيلُ مذاهب المعترفين بصحّة عدم العالـم.

وأما المتوقفون في إثبات هذه الصحة وعدمِها فهُم أصحابُ أبي الحسين.

فهذا ضبطُ المذاهب في هذا الباب.

والكلام في هذه المسألة يقع في موضعين:

أحدهما: في بيان صحة عدم العالـم، **وثانيهما:** في[٧] كيفية إعدامه.

ونحن نستدلُّ في الموضعِ الأولِ بحيث يندرجُ الموضعُ الثاني فيه[٨] فنقول[٩]: الدليلُ على صحة عدمِ العالَـم أنَّ العالَـم مُحدَثٌ، وكلُّ مُحدَثٍ فإنه يصحُّ العدمُ عليه[١٠]، فالعالَـم يصحُّ العدمُ عليه.

(١) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «وإذا».

(٣) في (ج): «نافية».

(٤) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «الجواهر».

(٦) زاد في (ج) هنا: «هو».

(٧) زاد في (ج) هنا: «بيان».

(٨) قوله: «فيه» زيادة من (ب) و(ج).

(٩) في (ج): «فيقول».

(١٠) في (ج): «يصح عليه القدم».

أما المقدمة الأولى فقد مرّ تقريرُها[١]، وأما المقدمة الثانية فالدليل على صحتها: أن نقول[٢]: كلُّ محُدَثٍ فإنه ـ حالَ بقائه ـ محتاجٌ إلى المؤثّر، وكلُّ ما كان كذلك كان العدمُ عليه مُمكناً.

أما المقدمة الأولى فالدليل عليها: أنّ المعقول مِن المحدَث الموجود المسبوق بالعدم، وهذا المفهوم مركَّبٌ من أمور ثلاثة: الوجودُ، والعدمُ، ومسبوقيةُ ذلك الوجود بالعدم.

فنقول: المحتاجُ إلى المؤثّر لا يخلو إما أن يكون هو الموجودَ الحاضر، أو العدمَ السابق، أو مسبوقيّتَهُ[٣] ذلك الوجودَ بذلك العدم.

ومُحالٌ أن يكون المحتاجُ هو العدم السابق؛ لأن العدمَ السابقَ نفيٌ محضٌ، فلو كان له بالفاعل تعلّقٌ لكان تعلُّقُه إما أن يكون في أن يستمرّ ذلك النفيُ نفياً، أو في أن ينقلب ثبوتاً.

فإن كان الأولُ؛ كان ذلك مانعاً من دخوله في الوجود؛ لأن الفاعلَ إذا كان مُقتضياً استمرارَ عدمِ الشيء استحالَ أن يكون ـ هو بعينه ـ بذلك الاعتبار مُقتضياً وجودَه.

وإن كان الثاني؛ كان ذلك قولاً بأن الفاعلَ يقتضي أن يصيرَ العدمُ وجوداً، وذلك مُحالٌ؛ لاستحالةِ أن يصيرَ أحدُ النقيضَين عينَ النقيض الآخر.

ومُحالٌ أيضاً أن يكون المحتاجُ هو مسبوقيةَ ذلك الوجود بذلك العدم؛ لأن تلكَ المسبوقيةَ حكمٌ واجبُ الثبوت، وما كان كذلك لا يكون محتاجاً.

---

(١) في (ج): «تقديرها».

(٢) في (ج): «يقول».

(٣) في (ج): «مسبوقية».

أما الأول فظاهر[١]؛ لأن من المعلوم ـ بالضرورة ـ أن المحدَث يستحيل أن يحصلَ له وجودٌ إلا ويكون ذلك الوجودُ مسبوقاً بالعدم.

نعم[٢] المحدَث في نفسِه ممكنُ الوجود، لكن[٣] كونَ وجودِهِ مسبوقاً بالعدم ليس من الممكِنات بل من الواجبات، ومن المحتمل أن يكون الشيءُ في نفسه مُمكِناً، ثم[٤] يكون واجبَ الاتصاف ببعض الصفات بعد اتصافه بذلك الأمر الممكن.

ألا ترى أن الجوهرَ مُمكنُ الوجود في ذاته، ثم إنه ـ بعد وجوده ـ يكونُ واجبَ الحصول في حيّزها[٥]، وواجبَ الاتصافِ بكونٍ ما.

وأما أنّ الواجبَ لا يكون به حاجةٌ إلى الفاعل فهو معلومٌ بالضرورة؛ لأن المحتاجَ إلى الفاعل هو الذي لو لـم يُؤثِّر الفاعلُ فيه لـم يُوجَد، والواجب هو الذي يكون حاصلاً سواء وُجِدَ الغيرُ أو لـم يُوجدُ! فثبت أن العدمَ السابقَ ومسبوقيةَ ذلك الموجود[٦] بذلك العدم غيرُ محتاجَين إلى المؤثِّر، فلم يبقَ إلا أن يكون المحتاجُ إلى المؤثر هو وجود المحدَث.

وإذا ثبت ذلك فنقول: حاجة ذلك الموجود المحدَث إلى المؤثر إما أن تكون موقوفةً على حدوثه، أو لا يكون.

والأول باطل؛ لأن الحدوثَ كيفيةٌ في وجوده، وكيفيةُ وجود الشيء متأخرةٌ عن وجود ذلك الشيء، ووجود المحدَث متأخّرٌ عن تأثير القادر فيه، وتأثيرُ القادر فيه متأخّرٌ

---

(١) في (ج): «فهو ظاهر».

(٢) في (ب) و(ج): «بلى».

(٣) في (ب) و(ج): «ولكن».

(٤) زاد في (ب) و(ج): «إنه».

(٥) في (ج): «حيز ما».

(٦) في (ج): «الوجود».

عن كونه بحيث يصحُّ أن يؤثر القادرُ فيه[١]، وهذه الصحة متأخرةٌ عن حاجة المحدَث إلى المؤثّر، فلو توقفت هذه الحاجةُ[٢] لزم تأخُّر الشيء عن نفسه بمراتبَ، وإنه مُحالٌ.

فثبت أن حاجةَ المحدَث إلى المؤثّر غير موقوفة على حدوثه، وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون ذلك الموجودُ محتاجاً إلى المؤثر حالَ وجودِهِ وحالَ بقائه.

وأما المقدمة الثانية، وهي أن العالم لـمّا[٣] كان محتاجاً في حال البقاء[٤] إلى المؤثر كان العدمُ عليه صحيحاً، وذلك لأنا قد[٥] بيّـنّا أن المؤثّرَ في العالَـم قادرٌ لا موجبٌ، وأنه سبحانه[٦] إن شاء فعلَ، وإن لـم يشَأ لـم[٧] يفعَل، فإذا كان بقاءُ العالـم متعلقاً بإبقاء الله تعالى إياه، وقد[٨] ثبت أنه يصحُّ من الله تعالى[٩] لا يُبقيه.

فبتقدير ألا[١٠] يُبقيه وجبَ أن يفنى، فثبت أنّ الفناءَ على العالـم مُمكِن.

فإن قيل: لا نُسلِّمُ أن المحتاج إلى المؤثر إما الوجود، أو العدم[١١]، أو مسبوقية الوجود بالعدم، بل المحتاج هو خروجُ الشيء من العدم إلى الوجود، فهذا قسمٌ وراءَ ما ذكرتُموه.

---

(١) في (ج): «فيه القادر».
(٢) زاد في (ج) هنا: «على حدوثه».
(٣) في (ب) و(ج): «فهي أن العالم إذا»، وفي (أ): «وهي أن العدم لما»، والصحيح العالم.
(٤) في (ج): «بقائه».
(٥) قوله: «قد» سقط من (ب) و(ج).
(٦) زاد في (ج) هنا: «وتعالى».
(٧) في (ج): «وإن شاء لم».
(٨) في (ج): «قد».
(٩) زاد في (ب) و(ج): «أن».
(١٠) في (ج): «أن لا».
(١١) في (ج): «وإما العدم».

ثم إن سلّمنا أن الوجودَ هو المحتاجُ إلى المؤثّر! فلم قلتُم: إنّه يجب أن تبقى تلك الحاجةُ حالَ البقاء؟

بيانه: وهو أنّ الشيء حالَ العدم كان العدمُ به أولى، فلا جرم وجب أن لا يخرُجَ من العدم إلى الوجود إلا لمؤثرٍ، ثم إذا دخل في الوجود صار الوجودُ به أولى، فتلك الأولوية تُغني الباقي عن الحاجة إلى المؤثر.

ثم إن سلّمنا أنّ الممكنَ حالَ البقاء محتاجٌ إلى المقتضي! ولكن لـم قلتُم: إنّ انقطاعَ تأثيرِ القادر عنه بعد تعلُّقه به ممكنٌ، وما الدليل على ذلك؟

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدلُّ على إمكان عدم العالَـم! ولكن[١] هنا شُبهٌ تمنَعُ من ذلك:

الشبهة الأولى: الوجوه الثلاثة الفلسفية المذكورة في أزلية العالَـم:

فمنها[٢] قولهم: الممكنُ يجب استنادُه إلى واجب، ويلزم من امتناع التغيرُّ على ذلك الواجب امتناعُ التغير على آثاره، فيلزم من أبديةِ واجبِ الوجود أبديةُ العالَـم.

ومنها: أنّ كلّ شيء فإنه بعدَ عدمه يكون ممكنَ الوجود، وإلا لزم[٣] انقلابُ الممكن ممتنعاً، وهو مُحالٌ، وذلك الإمكان يستدعي محلًّا، وهو الهيولى.

ثم إن الهيولى يستحيل خلُوُّها عن الجسمية، فإذن الجسمُ يجب أن يكون موجوداً بعد صيرورته معدوماً.

ومنها: أنّ كلّ ما يصير معدوماً فإنّ عدمَه يكون بعدَ وجوده، وتلك البعدية

(١) في (ج): «لكن».
(٢) في (ب) و(ج): «منها».
(٣) في (ج): «إلا يلزم».

لا تتحقق[١] إلا عند وجود الزمان الذي هو من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم[٢]، فإذن الجسم بعدَ عدمه يكون موجوداً. هذا خَلفٌ.

وهكذا الوجوه الأربعة المذكورة في أزلية الزمان عائدةٌ في كونه أبدياً، فهي سبعة أمور[٣].

الشبهة الثانية: الوجوه الكلامية:

وأقواها[٤] أن يقال: لو انتفى العالَـمُ لكان انتفاؤُه إما أن يكون لا لمؤثّر، أو لمؤثّر.

والأول باطل؛ لأن اختصاصَ انتفائه بذلك الوقت المقدَّر دونَ ما قبلَه أو ما بعدَه لو وقع لا لِـمؤثّرٍ لكان الممكنُ واقعاً لا لِـمُؤثرٍ، وإنه[٥] مُحالٌ.

وإن كان لـمُؤثّرٍ، فذلك المؤثر لا يخلو إما أن يكون عدمياً، أو وجودياً.

فإن كان عدمياً، فذلك لا بُدّ وأن يكونَ عدماً لشيءٍ لا يوجد الجواهر[٦] إلا عند وجوده حتى يكون عدمُه مقتضياً لعدم الجواهر[٧]، وهو باطل لوجهين:

أما أولاً: فلأنّ ذلك الشيء لا يخلو إما أن يكون باقياً، أو غير باقٍ.

فإن كان باقياً كان الكلامُ في كيفية انتفائه بعدَ استمرار وجوده كالكلام في

---

(١) في (ب) و(ج): «لا يتحقق».

(٢) السياق في (ب) و(ج): «إلا عند وجود الزمان الذي هو من لواحق الحركة التي هي من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم».

(٣) قوله: «أمور» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ب) و(ج): «أقواها».

(٥) في (ج): «لأنه».

(٦) في (ب) و(ج): «الجوهر».

(٧) في (ج): «الجوهر».

الجوهر، وإن لـم يكن باقياً استحالَ احتياج الجوهر إليه؛ لأنه إما أن يحتاج إلى واحدٍ مُعيّن، أو إلى واحدٍ غيرِ مُعيّن.

والأول باطل؛ لأنه لا واحدَ إلا وينفي الجوهرَ بعد عدمه، فلا يكونُ به[١] حاجةٌ إليه.

والثاني باطل أيضاً[٢]؛ لأن الواحدَ الذي لا يكون معيناً[٣] استحال دخولُه في الوجود وما لا يكون موجوداً استحال احتياجُ[٤] وجودِ غيرِهِ إلى وجودِه.

وأما ثانياً: فلأن ذلك الشيء إما أن يكون حالًّا في الجوهر، أو لا يكون.

فإن كان حالّاً في الجوهر كان مُحتاجاً إلى الجوهر، وإذا كان كذلك استحال احتياجُ الجوهر إليه، وإلا لزم الدورُ.

وإذا لـم يكن الجوهرُ محتاجاً إليه، بل[٥] كان محتاجاً إلى الجوهر، فما كان محتاجاً إلى الشيء في وجودِه كان محتاجاً إليه أيضاً في عدمه، فإذن عدمُ ذلك الشيء يكون محتاجاً إلى عدم الجوهر، فيستحيل أن يكون عدمُ الجوهر محتاجاً إلى عدمه، وإلا لزم الدورُ.

وأما إن لـم يكن ذلك الشيءُ حالًّا في الجوهر، فإما أن يكون محلّاً للجوهر، أو لا يكون[٦].

والأول باطل لوجهين[٧]:

---

(١) قوله: «به» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «أيضًا باطل».

(٣) في (ج): «مثبتًا».

(٤) في (ب): «افتقار»، وفي (ج): «افتقاد».

(٥) زاد في (ج) هنا: «هو».

(٦) في (ج): «وإما أن لا يكون».

(٧) قوله: «لوجهين» سقط من (ج).

أما أولاً: فلأنّـا قد دللنا على استحالة حلول المتحيّز في المحلّ.

وأما ثانياً: فلأنّ ذلك المحلّ ـ إن صح بقاؤه ـ كان الكلامُ في عدمِهِ كالكلام في الجوهر، وإن لـم يصحّ بقاؤُهُ لزم من وجوب تجدُّده وجوب تجدُّد الجسم، وهو باطل.

وأما إن لـم يكن حالّاً في الجوهر ولا محلًّا له كان هو شيئاً قائماً بنفسه، والجوهر أيضاً كذلك فلم تكن[١] حاجةُ أحدِهما إلى الآخر أَولى من العكس.

فإما أن يحتاج كل واحد[٢] إلى الآخر وهو مُحالٌ، أو يستغنيَ كلُّ واحدٍ[٣] عن الآخَر فلا يلزمُ من عدمِ واحدٍ منها[٤] عدمُ الآخَر، وإما إن كان عدمُ الجوهر لأمرٍ وجوديٍّ، فذلك الشيء إما موجب، أو مختار.

أما الموجب فهو أن يقال: إنّه ينتفي عند وجود ضده، وهذا باطل؛ لأن التضادَّ حاصلٌ من الجانبَين، وكلُّ واحدٍ منهما قابلٌ للعدم، فليس انتفاءُ[٥] الجوهر بذلك الضدِّ أَولى من انتفاء[٦] ذلك الضّدِّ بوجود الجوهر.

لا يقال: انتفاء الجوهر بذلك الضّدّ أَولى من وجهين:

أحدهما: وهو أنّ الجوهرَ باقٍ، وذلك الضّدُّ حادثٌ، والحادث أقوى من الباقي لوجهين[٧]:

---

(١) في (ب) و(ج): «يكن».

(٢) زاد في (ج) هنا: «منهما».

(٣) زاد في (ج) هنا: «منهما».

(٤) في (ج): «عدم أحدهما».

(٥) زاد في (ج) هنا: «ذلك».

(٦) في (ج): «اندفاع».

(٧) قوله: «لوجهين» سقط من (ج).

ـ **أما أولاً**: فلأنّ الحادثَ يستحيل عدمُه[١]؛ لأنه لو عُدمِ لكان عدَمُهُ مُقارِناً لوجوده، وهو مُحالٌ.

وأما الباقي، فإنه لا يستحيل عدمُه؛ لأنه ـ بتقدير العدم ـ لا يكون عدمُه مقارناً لوجوده.

ـ **وأما ثانياً**: فلأن الحادثَ متعلِّقٌ بالسبب، والباقي منقطعٌ عن السبب، فكونه مع السبب يُفيدُه زيادةَ قوّة.

وثانيهما: أن[٢] الله تعالى يخلق من ذلك الضّدّ أعداداً أكثرَ من أعداد الجوهر، فلا جرم كانت بإعدام الجواهر[٣] أولى.

لأنا نقول: لا نُسلِّمُ أنَّ الحادثَ أقوى.

وقوله: إنّ الحادث يستحيل عدمُه؛ لأنه لو عُدم لكان عدمه مقارناً لوجوده.

فنقول: والباقي أيضاً لو عُدم حالَ بقائه لصار عدمُهُ مقارناً لوجوده، وكما أنه يصحَّ أن ينعدمَ في الزمان الثاني من وجوده، فكذلك الحادثُ يصحُّ أن يندفع وجودُه.

وقوله[٤]: الحادثُ متعلّقٌ بالسبب[٥] فيكون أقوى.

قلنا: ألستُم قد برهنتُم على أنّ الباقيَ أيضاً متعلّقٌ بالسبب فزال الترجيحُ.

وقوله: الله تعالى[٦] يخلق أعداداً من ذلك الضدّ.

---

(١) قوله: «عدمه» سقط من (ج).
(٢) في (ج): «وهو أن».
(٣) في (ج): «الجوهر».
(٤) في (ب) و(ج): «قوله».
(٥) في (ج): «السبب».
(٦) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

قلنا: هذا غيرُ مستقيمٍ لوجهَين:

أما أولاً: فلأنَّ الذي استقرَّ عليه رأيُ المعتزلة أن الله تعالى[١] يُعدِمُ الجواهرَ كلَّها بجزءٍ واحد من الفناء.

وأما ثانياً: فلأنّ الجواهرَ متماثلةٌ، فليس بأن يُوجبَ فناءَ عدمِ واحدٍ منها بأولى من الفناء الآخر بأن يُوجبَ عدمَه؛ اللهم إلا أن يقال بأنه يقوم الفناءُ بالجوهر، أو يختصّ بالحيّز الذي يجاوره.

لكن الأول باطل؛ لأن فيه قولاً باجتماعِ الضّدَّين، والثاني يكون قولاً بحصول العرض في الحيز[٢]، وهو مُحالٌ؛ إذ لا معنى للجوهر إلا ما يكون حاصلًا في الحيز.

وأما إن فنيت الأجسامُ بإعدام الفاعل، فذلك مُحالٌ؛ لأن الفاعل لا بُدّ له من فعل.

فالإعدام[٣] أما أن يكون شيئاً متميّزاً عن غيره، أو لا يكون[٤].

فإن كان الأول؛ كان الإعدامُ عبارةً عن حدوثِ شيءٍ، وذلك الشيءُ إن اقتضى عدمَ الجوهر كان ذلك قولاً بانتفاء الجوهر لأجل ضدٍّ، وإن لـم يقتض عدمَه كان ذلك الجوهرُ باقياً بعدَ[٥] حصول ذلك الإعدام.

وأما[٦] لـم يكن ذلك الإعدامُ أمراً مشاراً إليه متميزاً عن غيره استحالَ جعلُهُ

(١) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٢) قوله: «في الحيز» سقط من (ج).
(٣) في (ب) و(ج): «والإعدام».
(٤) في (ج): «وإما أن لا يكون».
(٥) قوله: «بعد» سقط من (ج).
(٦) زاد في (ب) و(ج): «إن».

تأثيرَ مؤثِّرٍ، أو فعْلَ قادرٍ؛ فثبت[١] ـ بما ذكرنا ـ أنَّ القولَ بفناء الجواهر يُفضي[٢] إلى أقسامٍ باطلةٍ، فيكون القولُ بفنائها باطلاً.

الشبهة الثالثة: ما ذكره جالينوس[٣] من أنّ العالَـم لو كان مما يفنى[٤] في المستقبل[٥] لظهر النقصانُ فيه عند تطاوُلِ مدة بقائه، ولو كان كذلك لصارت الأفلاكُ والنجومُ أصغرَ مما شاهدَها[٦] القدماءُ من المنجمين، ولمّا لـم يكُن كذلك عَلِمنا أنّ العالَـم لا يفنى.

والجواب:

قوله: المحتاجُ إلى[٧] المؤثّر هو الخروجُ من العدم إلى الوجود.

قلنا: إثباتُ قسمٍ وراءَ الأقسام الثلاثة التي ذكرناها غير معقول؛ لأنَّ كلَّ معقولٍ، فإما أن يكون ثابتاً أو منفياً[٨].

---

(١) في (ج): «فظهر».

(٢) في (ب) و(ج): «يقتضي».

(٣) هو الحكيم الفيلسوف اليوناني جالينوس، إمام الأطباء في عصره، ومؤلف الكتب الجليلة في صناعة الطب وغيرها من علم الطبيعة وقال أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي: كَانَ جالينوس بعد المسيح بنحو مئتي سنة وبعد بقراط بنحو ستمئة سنة وبعد الإسكندر بنحو خمسمئة سنة ونيف ولا أعلم بعد أرسطوطاليس أعلم بالطبيعي من هذين الفاضلين أعني بقراط وجالينوس.
ترجمته في: «أخبار العلماء بأخيار الحكماء» للقفطي (١:٩٩)، و«عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة (١: ١٠٩).

(٤) كذا في (ب) و(ج): «يفنى»، وفي (أ): «بقي».

(٥) زاد في (ج) هنا: «من الزمان».

(٦) في (ج): «شاهده».

(٧) في (ب): «في».

(٨) في (ج): «وإما أن يكون منفيًا».

وإذا كان الثابتُ متجدّدَ الثبوت كان ذلك الثبوتُ متأخراً عن ذلك العدم، وذلك يقتضي أن لا يُعقَلَ قسمٌ وراء الأقسام التي ذكرناها.

قوله: الشيء حالَ بقائه يصيرُ أَولى بالوجود.

قلنا: الشيء حالَ بقائه(١) إما أن يقال: إنّه بقي كما كان حالَ حدوثه، أو ما بقي كذلك.

فإن كان الأولُ لزمَ من احتياجه إلى المؤثِّر حالَ حدوثه احتياجُه إليه حالَ بقائه.

وإن كان الثاني فهو باطلٌ، وبتقدير صحته فالمقصود حاصلٌ.

أما(٢) أنه باطلٌ؛ فلأن تلك الذاتَ التي كانت حاصلةً في وقت الحدوث إن لم تكُن هي ـ بعينِها ـ حاصلةً حالَ البقاء لم يكن هناك شيءٌ باقٍ، بل فنيت تلك الذاتُ وحدثت ذاتٌ أخرى.

وإن كانت هي بعينها الذاتَ التي كانت حاصلة حال الحدوث(٣)، فتلك الذاتُ بعينها باقيةٌ كما كانت.

نعم!(٤) ربما حدثت فيها صفةٌ ـ أو زالت عنها صفةٌ ـ وذلك لا يقتضي تغيُّرَ تلك الذات في نفسِها، بل تلك الذاتُ من حيثُ هي هي تكون باقيةً كما كانت، فيلزم احتياجُها إلى المؤثر في هذه الحالة كما كانت محتاجةً إليه(٥) حالَ الحدوث.

---

(١) قوله: «يصير أولى بالوجود قلنا: الشيء حال بقائه» زاد في (ب) و(ج).

(٢) قوله: «أما» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «كانت حالة الحدوث حاصلة».

(٤) في (ب) و(ج): «بل».

(٥) زاد في (ج) هنا: «في».

وأما أن ذلك بتقدير الصحة يفيد المطلوب؛ فلأن كونه أولى بالوجود إما أن يقال: إن[١] كان حاصلًا حال الحدوث، أو ما كان.

والأول يقتضي إما الاستغناء عن المؤثّر حالَ الحدوث كما اقتضاهُ حالَ البقاء، أو ألا[٢] ينقطع الحاجةُ إلى المؤثر حالَ البقاء كما لـم تنقطعْ حالَ الحدوث.

والثاني يقتضي أن تكون تلك الأولويةُ حُكماً متجدّداً، وكلُّ مُتجدِّدٍ فلا بدَّ له من مُؤثِّرٍ، فتلك[٣] الأولوية مُؤثّر.

ثم إنّ[٤] استغناء الباقي عن المؤثر إنما كان لتلك الأولوية، فيرجع حاصلُ الكلام إلى أن الباقيَ إنما بقي لحدوثِ أمرٍ فيه مُسمّىً بالأولوية، وتلك الأولوية محتاجةٌ إلى مُؤثِّرٍ آخَرَ، فيكون هذا قولاً باحتياج الباقي إلى المؤثر، وهو المطلوب.

وأما ثانياً: فلأنّ هذه الأولوية لـما كانت ممتنعة[٥] الحصول للذات حالَ حدوثها كان حصولُها في الذات متوقّفاً على بقائها، فلو[٦] كان بقاؤها لأجل تلك الأولوية لزم الدورُ، وهو مُحالٌ.

فإذن لا بُدّ من مُقتضٍ يقتضي استمرارَه حتى يحصل تلك الأولوية مرتّباً[٧] على ذلك الاستمرار.

وأما ثالثاً: فلأن هذه الأولوية حُكمٌ غيرُ مستقلٍّ في نفسِها وفي ثبوتها، بل هيَ

---

(١) في (ب) و(ج): «إنه».

(٢) في (ج): «أو أن لا».

(٣) في (ج): «فلذلك».

(٤) قوله: «إن» سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «تمنعه».

(٦) في (ج): «فإذن لو».

(٧) في (ج): «مرتبة».

محتاجةٌ إلى الذات فلو احتاجت الذاتُ إليها لزم الدورُ، وهو مُحالٌ؛ فثبت ـ بما ذكرناه ـ أن الأولوية التي ذكروها باطلة.

وأما الأمثلة التي ذكروها فالكلُّ ممنوعة؛ لأن الحوادثَ إما جواهرُ، أو أعراضٌ[١].

أما الأعراض فعندنا[٢] غير باقية، وإنما يُعْتَقَدُ بقاؤها[٣] لتوالي أمثالها على سننٍ واحد، وأما الجواهر[٤] فهي التي وقعَ النزاعُ فيها، فكيف يُستدَلُّ بها[٥] عليها؟

قوله: هبْ أن الجواهرَ حالَ بقائها محتاجةٌ إلى الفاعل! فلم قلتُم: إنّه يجوز انقطاعُ[٦] تأثير المؤثِّر عنها؟

قلنا: لأجل أن المختار[٧] لا بدَّ وأن يكون مُتمكّناً من الفعل والترك[٨].

وأما الشُّبَهُ الفلسفية المذكورة[٩] في وجوب أبدية العالـم فقد مرَّ الجوابُ عنها في مسألة الحدوث، وأما الشُّبَهُ[١٠] الكلامية فمأخذُ الجواب عنها قد مرّ في مسألة البقاء.

لكن الذي نُعوّلُ عليه الآن أن نقول للفلاسفة[١١]: أنتم معترفون ببقاء الأعراض

---

(١) في (ج): «وإما أعراض».

(٢) في (ب) و(ج): «فهي عندنا».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «بقاؤها»، وفي (أ): «بقاءها».

(٤) في (ج): «الجوهر».

(٥) قوله: «بها» سقط من (ج).

(٦) في (ج): «يجوز أن ينقطع».

(٧) في (ج): «لأن المختار».

(٨) زاد في (ج) هنا: «جميعًا».

(٩) في (ب) و(ج): «المذكورة والفلسفية».

(١٠) في (ج): «النسبة».

(١١) في (ج): «أن يقال الفلاسفة».

وبعدمها بعد وجودها، فبالطريق الذي عقلتُم عدمَ الأعراض النافية، فاعقلوا[١] أيضاً عدم الجواهر.

وأما الشبهة الثالثة فالجواب عنها: أنه إنما يلزم حصولُ النقصان في العالَـم في هذا الوقت لو كان عدمُ العالَـم عدماً ذبولياً، فأما إذا لـم يكن كذلك لـم يلزَمْ من كونه بحيث سيُعدَمُ بعد ذلك حصولُ النقصان فيه.

ثم إن[٢] سلّمنا أنه يجب أن يكون عدمه ذبولياً! لكنّا نعلم أنّ القطعة الصغيرة من الياقوت ـ وما أشبهه من الأجسام الصلبة ـ وإن[٣] بقيت مدةً مديدة، فإنه لا يظهر فيها نقصانٌ محسوسٌ مع أن الخشب وغيرَهُ قد يظهر في أقلَّ من تلك المدة نقصانٌ ظاهر.

وإذا كان كذلك، فمن الجائز أن يكون نسبةُ الفلك في الصلابة إلى الياقوت كنسبة الياقوت إلى الخشب، فإذا لـم يظهر ـ بحِسّنا[٤] ـ ما حصل من النقصان في القطعة الصغيرة من الياقوت، فلأنْ لا يظهرَ لنا ما يحصل[٥] في الفلك من النقصان ـ مع غايةِ صلابتِه وعِظمِه وبُعده ـ عن أعيُننا كان أولى، وبالله التوفيق.

المسألة السادسة: في أن الله تعالى هل يُفني العالَـم أم لا؟

توقف إمام الحرمين فيه، وهو المختار، والقاطعون بذلك تعلّقوا[٦] بآياتٍ خمسٍ، وبالإجماع:

---

(١) في (ب) و(ج): «فاغفلوا».
(٢) في (ب) و(ج): «ثم لئن».
(٣) في (ج): «إن».
(٤) في (ب) و(ج): «لكنا».
(٥) في (ب) و(ج): «حصل».
(٦) في (ب) و(ج): «تمسكوا».

فالأولى[١]: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣]، ولولا أنه تعالى يُعدِم العالَم، وإلا لـم يكن آخِراً له.

والثانية[٢]: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم: ٢٧]، وإعادة الخلق لا تُتصَوَّرُ[٣] إلا بعدَ عدمهم.

والثالثة[٤]: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] شبّه الإعادةَ بالابتداء، ثم إن الابتداءَ كان عن العدم، فوجب أيضاً أن تكون الإعادةُ[٥] عن العدم، وكذلك قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩].

والرابعة[٦]: قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، والفناء هو العدم، فدلَّ على فناء مَن على[٧] الأرض.

وقالت المعتزلة القائلون بالفناء الموجود لا في محل[٨]: إنه إنما يُمكن إفناءُ مَن على الأرض بخلقِ فناءٍ لا في محلٍّ، ومتى وُجد فناءٌ في محلٍّ وجبَ انتفاءُ كلّ الجواهر، فدلّت هذه الآيةُ على فناء كلّ الجواهر.

والخامسة[٩]: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، والهلاك

(١) في (ب) و(ج): «بآياتٍ أولها قوله:».
(٢) في (ب) و(ج): «وثانيها:».
(٣) في (ب) و(ج): «يتصور».
(٤) في (ب) و(ج): «وثالثها:».
(٥) في (ب) و(ج): «أن يكون الإعادة أيضاً».
(٦) في (ج): «ورابعها».
(٧) في (ج): «في».
(٨) في (ب) و(ج): «المحل».
(٩) في (ب) و(ج): «وخامسها:».

إنما[١] يُطلَق إما على الخروج عن كونه منتفعاً به؛ لأنه[٢] سواء بقي موجوداً أو صار معدوماً، فإنه يُمكن الاستدلالُ به على وجود الصانع، وذلك من أعظمِ المنافع.

ولما تعذّر حملُ الهلاك على الأول وجبَ حملُهُ على الثاني، فدلّ ذلك على فناء جميع المحدَثات.

والسادسة[٣]: دعوى الإجماع على ذلك.

والجواب عما ذكروه أولاً: أنّ الآيةَ تدلُّ[٤] على كونه[٥] آخِراً على الإطلاق، ولـم تدلَّ على كونه آخِراً لكل الذوات، أو لبعضِها، وهُمُ الأحياء.

ونحن نعمل بمُوجبها ونحملها على أنه تعالى يبقى حياً بعدَ موت جميع الأحياء، وإذا علمنا[٦] في هذه الصورة بمُقتضى إطلاق الآيةِ سقط استدلالهُم.

والجـواب عما ذكروه ثانياً: أنّ الخلقَ هو[٧] المخلوق، وذلك تارةً يكون بالإيجاد[٨]، وتارة بالإحياء، فلم قلتم: إنّ المرادَ هنا[٩] الإيجادُ دون الإحياء؟

لا يقال: الألف واللام للاستغراق؛ لأنا نقول: متى إذا كان ثم معهوداً، وإذا لـم يكُن؟ ع م.

---

(١) قوله: «إنما» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في الأصل المخطوط (ورقة ٣٠١) في الحاشية «وأما على العدم... به» كلام غير واضح في الصورة، وغير موجود في (ج).

(٣) في (ب) و(ج): «وسادسها:».

(٤) في (ب) و(ج): «دلت».

(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٦) في (ج): «عملنا».

(٧) زاد في (ب) و(ج): «بمعنى».

(٨) كذا في (ب) و(ج): «بالإيجاد»، وفي (أ): «الإيجاد».

(٩) في (ج): «ههنا».

بيانه: وهو أنّ هنا[١] معهوداً وهو قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ﴾ [الروم: ٢٠]، وقوله: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: ٧]، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ كَيْفَ يُبْدِئُ ٱللَّهُ ٱلْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ١٩] والخلق الذي يُمكننا أن نراه هو جميعُ الأجزاء، وقوله: أولـم يسيروا في الأرض فينظروا كيف بدأ الله الخلق[٢].

وإذا ثبت أن المراد ببدء الخلق هو الجمع صارت الآية[٣] حجةً عليهم؛ لقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩]، فيجب أن يكون العودُ هو الجمعَ بعد التفرُّق. وهذا هو الجواب عما تمسّكوا به ثالثاً.

والجواب عما تمسكوا به رابعاً: أنا لا نُسلِّمُ أنَّ الفناءَ حقيقةٌ في العدم، بل المراد بالفناء خروج الشيء عن الصفة التي يُنتَفَعُ به عندها.

ألا ترى أنّهُ يستعمل الفناءُ في الموت يقال: «أفناهم الحربُ»، و«فني زاد القوم»، والأصلُ في الإطلاق الحقيقةُ، وإذا ثبت كونُ الفناء حقيقةً فيما ذكرناه[٤] وجب أن لا يكون حقيقةً في العدم؛ دفعاً لِلاشتراك.

وقيل في التفسير: معنى الآية: كلُّ مَن على وجه الأرض من الأحياء فهو ميتٌ[٥]، وما ذكروه من الفناء الذي يُوجَدُ لا في محلٍّ، فقد أبطلناه.

---

(١) في (ب) و(ج): «بيانه أن هاهنا».

(٢) كـذا السـياق في (أ)، ولعلّـه أراد قولـه تعـالى: ﴿قُلْ سِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ٢٠].
أما في (ب) و(ج) فالسياق:
وقوله: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: ٧]، وقوله: «أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف يبدأ الله الخلق»، وقوله: «أو لم يروا كيف بدأ الله الخلق»، والخلق الذي يُمكننا أن نراه هو جميعُ الأجزاء.

(٣) في (ب) و(ج): «وإذا ثبت أن المراد من الخلق الجمع صارت الآية».

(٤) في (ب) و(ج): «ذكرنا».

(٥) في (ج): «الأنبياء فهو مثبت».

والجواب عما تمسّكوا به خامساً: أنّ الهلاكَ خروجُ الشيء عن كونه مُنتفعاً به الانتفاعَ المخصوصَ به.

ومعلومٌ أنّ الانتفاعَ[١] المخصوصَ[٢] بالإنسان ـ من حيث هو إنسانٌ ـ ليس هو أن يُستَدَلَّ به على إثبات الصانع، بل أمورٌ أُخَر.

ولذلك فإنّ الثوب إذا بلي وتمزّق قيل: إنه خرج عن أن ينتفع به! وإذا كان كذلك كان معنى الهلاك الموت؛ قال[٣] الله تعالى: ﴿إِنِ ٱمۡرُؤٌاْ هَلَكَ﴾ [النساء: ١٧٦] أي: مات.

وقيل في التفسير: كلُّ عملٍ ما أُريدَ به وجه الله فهو هالكٌ، أي: غيرُ مُثابٍ عليه، وإذا كان كذلك سقط ما قالوه.

والجواب عما تمسكوا به سادساً من الإجماع: أنه لـم يثبُت عندنا بدلالةٍ قاطعةٍ إجماعُ الصحابة[٤] إلا[٥] على أنه تعالى يبقى بعدَ فناء الخلقِ وبعدَ هلاكهم.

فأما أن ندّعي الإجماعَ على أنه تعالى يبقى بعدَ فناء الخلق[٦] ـ بمعنى أنه يبقى بعدَ عدمِ ذواتِهم لا أنه يبقى بعد موتهم[٧] وتفرُّق أجزائهم ـ فذلك[٨] مما لا يُمكن دعواه؛ لأن الأغلبَ على الظنِّ أنَّ العصرَ الأول ما كانوا يخوضون[٩] في أمثال هذه الدقائق.

---

(١) في (ب): «به والانتفاع».
(٢) في (ج): «منتفعًا به الانتفاع المخصوص والانتفاع المخصوص».
(٣) في (ج): «معنى الهلاك ما قاله».
(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».
(٥) قوله: «إلا» سقط من (ج).
(٦) من قوله: «وبعد هلاكهم» إلى هنا سقط من (ج).
(٧) قوله: «لا أنه يبقى بعد موتهم» سقط من (ج).
(٨) في (ج): «وذلك».
(٩) كذا في (ج): «يخوضون»، وفيهما: «يخضون».

فهذا هو الكلام على أدلة القاطعين بالعدم، فأما أنه هل يمكن القطع بأنه تعالى لا يُعدم العالَـم[١]، أو يُتوقَّفُ في الأمرين؟ فاعلَمْ أنه مبنيٌّ[٢] على أنّ إعادة المعدوم هل هي جائزةٌ، أم لا؟

فمن أحالها قطع بأنه تعالى لا يُعدم الجواهرَ؛ لأنا نعلم ـ بالضرورة ـ إجماعَ الأنبياء صلوات الله عليهم على الإعادة، فإذا[٣] كانت إعادةُ المعدوم ممتنعة وجب أن يقال: إنّ الله تعالى لا يُعدم الجواهر! فلْنتكلَّمْ الآن في هذه المسألة.

المسألة السابعة: في أن إعادة المعدوم هل هي جائزةٌ أم لا؟

ذهب كثيرٌ من المتكلمين إلى جواز إعادة المعدوم في الجملة، ولكنهم اختلفوا ـ بعد ذلك[٤] ـ في موضعين:

أحدهما: أن المعتزلة اتفقوا على أن المعدوم لو بطلت ذاتُهُ وحقيقتُهُ لاستحالت إعادتُه، وأصحابنا اتّفقوا على أنَّ صحة الإعادة لا تتوقّف على بقاء الذات في العدَم.

وثانيهما[٥]: اتفقوا على جواز إعادة الجواهر[٦]، وأما الأعراض فقد اختلفوا فيه:

فمنع قومٌ[٧] من صحة إعادتها على الإطلاق قال: لأن الـمُعاد مُعادٌ لِـمعنى، فلو صار العرض معاداً لزم قيامُ العرَض بالعرض، وإنه مُحالٌ.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «أو يعدمه».

(٢) في (ج): «يبنى».

(٣) في (ب) و(ج): «وإذا».

(٤) قوله: «بعد ذلك» سقط من (ج).

(٥) زاد في (ج) هنا: «أنهم».

(٦) في (ج): «الجوهر».

(٧) في (ب) و(ج): «فيها فمن منع».

وأكثرُ علماء أصحابنا[١] اتفقوا على جواز إعادتها على الإطلاق.

وأما المعتزلةُ فقد ذكروا فيه تفصيلاً: فقالوا[٢] بصحة إعادة الجواهر، وحكموا بامتناع[٣] إعادة الأعراض التي لا تبقى[٤].

وأما الأعراضُ الباقية فما لا يكون متولِّداً اتفقوا على صحة إعادته، وفي المتولِّدات خلافٌ.

واتفقت الفلاسفةُ والكرّامية على استحالتها، ثم إنهم تارةً يدّعون العِلمَ الضروريَّ بامتناعها ويقولون: إنّ ما عدم ولـم يبقَ منه لا الصفة ولا الذات، فإذا وُجد شيءٌ آخرُ، فإنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن الشيء الثاني لا بدَ وأن يكون مغايراً للأول.

وتارةً يستدلون على امتناعها بأمورٍ ثلاثة:

أولها: أنه لو صحّت إعادةُ المعدوم لكان هو في حال[٥] العدم محكوماً عليه بصحة الإعادة[٦]، وذلك مُحالٌ، فالملزوم مثلُه.

بيان الشرطية: أنه بعد العدم[٧] يُحكَم عليه بأنه يمتنع إعادته[٨]، أو يُحكَم عليه بأنه لا يمتنع إعادته.

---

(١) في (ب) و(ج): «وأكثر علمائنا».

(٢) في (ب) و(ج): «وقالوا».

(٣) في (ب) و(ج): «باستحالة».

(٤) في (ب) و(ج): «يبقى».

(٥) في (ب) و(ج): «حالة».

(٦) في (ب) و(ج): «بصحة إعادة المعدوم».

(٧) زاد في (ب) و(ج): «إما أن».

(٨) في (ب) و(ج): «يمتنع عليه الإعادة».

والأول هو المطلوب، والثاني هو القول بأنه حالَ العدم يكون محكوماً عليه بصحة الإعادة.

بيان امتناع اللازم: أنّ الحُكمَ بالشيء على الشيء معناهُ: اعتقادُ ثبوتِ الصفة للموصوف، وذلك يتوقف على ثبوت الموصوف، فإن ما لا يكون له ثبوتٌ في نفسه ولا يكونُ متميزاً عن غيره ـ بوجهٍ ما أصلاً ـ استحال أن تكون الصفةُ الثبوتيةُ حاصلةً له، ومعلوم أنّ الشيء بعدَ عدَمِهِ لـم يبق له ذاتٌ ولا خصوصية أصلاً، فاستحال اتصافُه بصحة الإعادة.

وثانيها: أنه[1] لو صحت إعادة معدوم لصحّت إعادةُ كل معدوم، وإلاّ لزم وقوع التميز في العدمات، وإنه مُحالٌ.

وإذا صحت إعادةُ كلِّ معدومٍ صحّت إعادةُ الزمان الذي حَدَثَ فيه الشيء ابتداءً، فإذا أعاده الله في ذلك الزمان كانت الإعادةُ واقعةً في زمانِ ابتداءِ وجوده، فيكون الشيءُ من حيث هو مُعادٌ[2] يكون مبتدأً، وذلك مُحالٌ.

وثالثها[3]: أنه إذا أعاد الله معدوماً[4] وخلق مثلَهُ ابتداءً، فلم يكُن بأن يكون أحدُهما هو المعادَ، والآخر هو المبتدأ بأولى من العكس؛ لتماثُلِهما، وذلك يقتضي أن لا يتميّز الشيءُ عن غيره. وإنه مُحالٌ.

والجواب عما ذكروه أولاً من دعوى الضرورة: أن نقول: إنّ دعوى جوازِ عودِ المعدوم ليست بأبعدَ في العقول من مذهبكم[5] أن حقيقةَ الإنسانِ هي النفسُ

(١) في (ب) و(ج): «وثانيها: أنهم قالوا».

(٢) في (ب) و(ج): «معلًا».

(٣) في (ب): «وثالثها: إن قالوا: إنّ الله تعالى».

(٤) في (ج): «وثالثها إن قالوا إن الله تعالى إذا أعاد معدومًا».

(٥) زاد في (ب) و(ج): «في».

الناطقة مع أنها لا تُدرك[١] الجزئيات أصلًا، وفرَّعتُم عليه أن الإنسان لا يسمع، ولا يبصر، ولا يذوق، ولا يشَمُّ، ولا يتخيل، ولا يتفكّر، ولا يتوهّم، ولا يشتهي، ولا يغضب! بل الفاعل لهذه الأشياء قُوىً موجودةٌ في جسمٍ، ذلك[٢] الجسم هو آلةٌ لفاعلية الإنسان.

فمن جوّز التزام مثل هذه القضية كيف يُمكنه أن يدّعيَ أنّ تجويزَ عودِ المعدوم معلومُ الفساد بالضرورة؟

وأيضاً: فإن العقلاء اختلفوا في هذه المسألة، ودعوى الاضطرار في محلِّ النزاع مُحالٌ.

والجواب عما استدلوا به أولاً: أن نقول: ما ذكرتُموهُ متناقضٌ؛ لأنكم تحكمون على المعدوم بأنه يمتنع إعادته[٣]، فإذا جاز أن تدّعوا اتصافَهُ بالامتناع حالَ عدمه، فلم لا يجوز اتصافُه أيضاً بالصحة؟

فإن قالوا: نحن لا نحكم عليه لا بالامتناع ولا بالصحة؛ لأنه إذا لـم يكن أمراً مُتعيّناً فكيف نحكم[٤] عليه بحكمٍ ما فنقول: والتناقض بعد حاصل؟ لأن الحُكمَ بأنه لا يصحُّ عليه الحكمُ[٥] تخصيصٌ له بامتناع الحُكم عليه ـ وهذا هو نفسُ الحكم ـ فقد بان أنّ كلامهم في هذه الشبهة[٦] لا ينفكُّ عن التناقض!

---

(١) كذا زاد في (ج) هنا: «لا»، وفيها سقطت «لا».

(٢) في (ب) و(ج): «وذلك».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «إعادته»، وفي (أ): «إعادة».

(٤) في (ج): «متعينًا استحال أن يحكم».

(٥) في (ب) و(ج): «الحكم عليه».

(٦) في (ب) و(ج): «المسألة».

واعلَمْ أنّ المعتزلة ـ القائلين بأن المعدومَ شيءٌ ـ ظنُّوا أنهم لـما أثبتوا الذوات المعدومةَ فقد تخلصوا عن هذه الشبهة! وليس الأمرُ كما اعتقدوه! وذلك؛ لأن من[١] مذهبهم أنّ إعادة المعدوم ليست عبارةً عن حصولِ وجودٍ آخَرَ له، بل هي عبارةٌ عن حصولِ ذلك الوجودِ ـ الذي زال عنه مرةً أخرى ـ له.

واحتجوا عليه بأن الحاصل عند الإعادة لو كان وجوداً آخَرَ؛ لكانت الذاتُ متصفةً في هذَين الوقتَين بوجودَين، ولو جاز ذلك لجاز حصولُ ذينِك الوجودَين[٢] فيها دفعةً واحدةً، فيقع التزايدُ في الوجود، وإنه مُحالٌ.

وإذا ثبت ذلك من مذهبهم فنقول:

هب أنّ الذوات ثابتةٌ في العدم! لكن الوجودَ غيرُ ثابت في العدم[٣]، فإذا أوجبوا إعادةَ ذلك[٤] بعينه مع أن ذلك الوجودَ ـ بعينه ـ غيرُ ثابتٍ في العدم لَزِمَهُم في ذلك الوجود ما يلزَمُنا في أصل الذات.

والجواب عما استدلوا[٥] به ثانياً: أنَّ الشيء الذي حدث في زمانٍ ليس كونُهُ مبتدأً؛ لأجل أنه حدث في ذلك الزمان، حتى يلزم منه أنه متى أُحدث في[٦] ذلك الزمان كان مبتدأً، بل إنما كان مبتدأً؛ لأنه[٧] حدثَ مع أنه غيرُ مسبوقٍ بالوجود أصلاً.

---

(١) في (ب) و(ج): «وذلك أن».
(٢) في (ج): «الموجودين».
(٣) قوله: «لكن الوجود غير ثابت في العدم» سقط من (ب) و(ج).
(٤) زاد في (ج) هنا: «الوجود».
(٥) في (ج): «تمسكوا».
(٦) قوله: «في» سقط من (ب) و(ج).
(٧) في (ب) و(ج): «لأجل أنه».

وإذا ثبت ذلك، فالله تعالى إذا أعاد وقتَ حدوثه وأعادَه فيه لـم يلزمْ أن تكون إعادتُهُ فيه حدوثاً مبتدأً؛ لأنّ[١] مِن شرطِ كونِه مبتدأً[٢] عدمُ كونه مسبوقاً بوجودٍ آخرَ فائتٍ.

والجواب عما استدلوا به ثالثاً: أن نقول: ما الذي تعنون بقولكم: إنه لا يتميز[٣] عن مثله؟

فإن عنيتُم[٤] أنه لا يتميّز في نفسه عن مثله؛ فهو غير لازمٍ؛ فإنكم تقولون[٥] بأن عَودَه بعينه مُحالٌ، وعَودُ مثلِهِ غيرُ مُحال[٦]، فاعتقدتُم وجوبَ اتصافِه[٧] بامتناع العَود، ووجوبَ اتصافِ مثلِهِ بصحة العَود.

فإذا[٨] جوّزتُم ـ مع[٩] تماثُلهما ـ اختلافهما[١٠] في هذا الحكم، فلم لا يجوز ـ مع تماثُلهما ـ أن يختصّ أحدُهما بكونه مُعاداً دون الآخر؟

فإن قالوا: إنّا لا نحكمُ عليه بحكمٍ[١١] أصلًا: لا بالامتناع، ولا بالصحة[١٢].

---

(١) قوله: «لأن» زيادة من (ب) و(ج).
(٢) زاد في (ج) هنا: «هو».
(٣) زاد في (ب): «في نفسه».
(٤) زاد في (ج) هنا: «به».
(٥) في (ج): «يقولون».
(٦) قوله: «غير محال» سقط من (ج).
(٧) في (ج): «وجوب اتصاف مثله».
(٨) في (ب) و(ج): «وإذا».
(٩) قوله: «مع» سقط من (ب) و(ج).
(١٠) في (ج): «واختلافهما».
(١١) قوله: «بحكم» سقط من (ج).
(١٢) في (ب): «بالصحة ولا بالامتناع»، وفي (ج): «لا بالصحة ولا بالامتناع».

فنقول: والإشكال بعدُ لازمٌ؛ فإنكم تخصُّونه بامتناع الحُكم عليه مع اعترافكم بأنَّ مثلَهُ لا يمتنع هذا الحكمُ عليه.

فإذا جاز اختصاصُهُ ـ بعينه دون مثلِهِ ـ بامتناع الحكم عليه، فلم لا يجوز اختصاصُه ـ بعينه ـ بكونه مُعاداً دونَ مثله؟

وإنما إن عنيتُم به أنه ربما لا يُهتدى إلى التمييز بينه وبين مثله، فنقول: هبْ أن الأمر كذلك! ولكن أيُّ مُحال يلزمُ منه؟ فثبت أنّ طُرقَهُم في المنع من[1] إعادة المعدوم غير قوية.

وإذا سقطت هذه الشُّبَهُ[2]، فلو أخبرَ الصادقُ عن وقوعه وجب تصديقُه فيه[3].

المسألة الثامنة: في بيان أن الأفلاك يجوز انخراقها وتغيُّر أشكالها وأوضاعِها وأنوارها:

والدليل عليه ما مرّ فيه[4] مسألة الحدوث: أنه لو وجب اتصافُ جسمٍ بصفةٍ لكان ذلك الوجوبُ إما لأجل الجسمية، أو لِما يحلُّ[5] فيها، أو لِما لا يكون حالًّا فيها[6]، ولا محلاًّ لها، والأقسام الأربعة باطلةٌ، فبطل القول بذلك.

والكلام في هذا الدليل تقريراً واعتراضاً وجواباً قد مرَّ هناك فلا حاجةَ إلى الإعادة.

---

(١) في (ج): «في».

(٢) في (ب) و(ج): «الشبهة».

(٣) زاد في (ب) و(ج): «وبالله التوفيق».

(٤) في (ب) و(ج): «في».

(٥) في (ب) و(ج): «حلّ».

(٦) في (ج): «أو لـما يكون لا حالاً فيها».

فلنذكُرِ الآن ما عوّلت الفلاسفةُ عليه في المنع من ذلك، وحاصل ما ذكَروهُ يرجع إلى طُرق ثلاثة:

الطريق[١] **الأول:** هو[٢] أن الجهة أمرٌ يُمكن الإشارةُ إليه، وكلُّ ما كان كذلك فهو موجودٌ حاصلٌ[٣] في الجانب الذي إليه وقعت الإشارةُ[٤]، فالجهة[٥] كذلك، والمقدمتان[٦] أزليتان.

ثم هذه الجهة إما أن تكون[٧] منقسمةً، أو لا تكون.

والأول باطل؛ لأنا إذا فرضنا وصولَ المتحرّك[٨] إلى أحدِ نصفَي ذلك الشيء، ثم بقي مُتحرّكاً، فإما أن يقال: إنّه يتحرك[٩] عن الجهة؛ فحينئذ تكون الجهة ذلك الحدَّ لا ما وراءه[١٠].

أو[١١]: إليها؛ فلا يكون ذلك الحدُّ من الجهة، بل الجهةُ وراءَه.

فإذن الجهةُ حدٌّ غيرُ منقسم، فلا يخلو إما أن يفترض[١٢] الجهة في خلاء أو ملاء

---

(١) قوله: «الطريق» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «وهو».

(٣) في (ب) و(ج): «وحاصل».

(٤) في (ج): «الذي وقعت الإشارة إليه».

(٥) في (ب): «الإشارة إليه بالجهة»، وفي (ج): «بالجهة».

(٦) في (ب) و(ج): «فالمقدمتان».

(٧) في (ج): «يكون».

(٨) في (ب) و(ج): «التحرك».

(٩) في (ج): «متحرك».

(١٠) في (ج): «داره».

(١١) في (ب): «ما داره»، وقوله: «أو» سقط من (ج).

(١٢) في (ج): «يفرض».

متشابه من غير جسمٍ محدِّد[١] أو لا بدّ منه.

والأول مُحالٌ؛ لأنه ليس بعضُ الحدود المفترَضة[٢] في ذلك الخلاء أو الملاء المتشابه بأن يكون جهةً أَولى من العكس.

والثاني لا يخلو إما أن يكون ذلك المحدَّد[٣] جسمًا واحداً، أو جسمين:

والثاني باطل؛ لأن اختصاصَ أحدِهما بمقدارٍ معيَّنٍ من القُرب أو البعد إلى[٤] الآخر دونَ ما هو أقلُّ منه أو أكثر لا بُدّ وأن يكون لامتيازِ ذلك الحيِّز[٥] عن سائر الأحياز بخاصيةٍ[٦]، ويعود الكلامُ في طلبِ علّة تلك الخاصية.

وأما إن كان[٧] جسمًا واحداً فلا يخلو إما أن يكون اقتضاؤه لتحديد الجهات؛ لأنه جسم واحد، وهو مُحالٌ؛ لأن الجسم الواحد ـ من حيث هو واحدٌ ـ لا يتحدد به إلا جهةٌ واحدة وهي القرب منه.

أما البعد منه فلا يتحدد به؛ لأنه يقتضي حالين متقابلَين، وذلك بأن يُعتبر كونُهُ مُحيطاً بمركزٍ حتى يحصل بسببه جهتا[٨] الفوق والتحت: أحدهما بسبب غاية القرب منه، والآخر بسبب غاية البعد عنه[٩]، وذلك هو المطلوب.

---

(١) في (ب) و(ج): «محدود».
(٢) في (ب) و(ج): «المفروضة».
(٣) في (ج): «المحدود».
(٤) في (ج): «من».
(٥) في (ج): «الخبر».
(٦) في (ج): «بخاصته».
(٧) في (ج): «يكون».
(٨) في (ب) و(ج): «بسلبه جهة».
(٩) قوله: «عنه» سقط من (ب) و(ج).

فثبت ـ بهذه الحجة ـ أنَّ الجهاتِ لا تتحدد[١] إلا بهذا الجسم، ثم هذا الجسم يستحيل عليه الحركة المستقيمة؛ لأن كل متحرِّكٍ على الاستقامة فهو ينتقل من جهة إلى جهة، والجهتان حاصلتان قبله لا بدَّ، فلا يكون هو محدِّداً[٢] للجهات وقد فرضناهُ كذلك. هذا خلفٌ.

وإذا ثبتَ أن المحدِّدَ[٣] لا تصحّ عليه الحركةُ المستقيمة ثبت امتناعُ الخرق والالتئام، والكون والفساد.

أما الخرق والالتئام؛ فإنهما لا يُعقَلان[٤] إلا عند الحركة المستقيمة، وأما الكون والفساد؛ فلأن كلَّ كائنٍ فاسدٍ فإنه يصحُّ الحركة المستقيمة عليه؛ لأن تكوُّنه[٥] إما أن يكون في حيِّزٍ[٦] غريبٍ أو ملائم.

فإن كان الأول لزم عَودُهُ إلى الحيز الملائم له بالحركة المستقيمة.

وإن كان الثاني فقبل حصول هذه الصورة له قد كان موصوفاً بصورة أخرى، وهو في ذلك الوقت ما كان ملائماً لذلك الحيز؛ لاستحالة أن يكون المكانُ الواحد طبيعياً لجسمين[٧] مختلفين.

وهو حين ما لم يكن ملائماً لذلك المكان فقد أخرج[٨] الجسمَ الملائمَ له

---

(١) في (ب) و(ج): «لا تتحد».
(٢) في (ج): «محدودًا».
(٣) في (ب) و(ج): «المحدود».
(٤) في (ج): «فلأنهما لا يفعلان».
(٥) في (ج): «كونه».
(٦) في (ج): «خبر».
(٧) في (ب) و(ج): «بجسمين».
(٨) في (ج): «لقد كان أخرج».

وعنه[١]، وذلك الجسم الملائم يكون طالباً بطبعه العودَ إليه، فإذن متمكن في ذلك المكان قابلٌ[٢] للحركة المستقيمة، فثبت أن كلّ كائنٍ فاسد فإن الحركة المستقيمة[٣] عليه جائزة، ولما لـم تصحَّ[٤] الحركةُ المستقيمة على الجسم المحدِّد[٥]، وجب أن لا يصحّ عليه الكونُ والفساد.

وإذا[٦] تقرَّرت هذه الأصولُ ثبت أنّ انتشارَ الكواكب، وتكوُّرَ الشمس[٧]، وطيَّ السموات كلُّ ذلك مُحالٌ.

الطريق الثاني: قالوا: قد دل الرصدُ على أنّ السماواتِ[٨] متحركةٌ على الاستدارة، فيستحيل أن يكون فيه مبدأُ ميلٍ على الاستقامة؛ لأن[٩] المستقيم يقتضي التوجهَ[١٠] إلى جهةٍ، والميل المستدير يقتضي الصرفَ عنها، وهذان الأمران لا يجتمعان.

وإذا[١١] ثبت أنه ليس في الفلك مبدأ ميل مستقيمٌ وجب أن لا يكون قابلًا للحركة المستقيمة؛ لأن كل متحرّكٍ فلا بد[١٢] وأن يكون فيه مبدأُ ميلٍ إلى تلك

---

(١) في (ج): «عنه».
(٢) في (ب): «التمكن في ذلك المكان»، وفي (ج): «فإذن جوهر التمكن في ذلك المكان قابل»، وفي (أ): «فإذن جوهر متمكن ذلك قابل». وصححناها لما ترى بالاعتملد على النسختين.
(٣) من قوله: «فثبت أن كل» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).
(٤) في (ج): «يصح».
(٥) في (ج): «المحدود».
(٦) في (ج): «فإذا».
(٧) زاد في (ج) هنا: «والقمر».
(٨) في (ج): «السموات».
(٩) زاد في (ب) و(ج): «الميل».
(١٠) كذا في (ج): «التوجه»، وفيهما «التوجيه».
(١١) في (ب) و(ج): «إذا».
(١٢) في (ج): «لا بد».

الحركة؛ بدليل أنّـا نرى أنه كلما[١] كان الميلُ الطبيعيُّ أشدَّ كان الميلُ القسريُّ أضعفَ، وبالعكس[٢].

فلو قدرنا جسماً خالياً عن الميل، ثم قدرنا أنّ محرِّكاً حرَّكَهُ، فلا بد وأن تقع تلك الحركةُ في زمان، فإذا فرضنا ميلاً نسبته[٣] إلى الميل الأول في الضعف نسبةُ زمانِ عديمِ الميل إلى زمانِ ذي الميل الأول؛ يلزم أن تقع الحركةُ مع هذا الميل الضعيف في ميلِ زمانِ حركةِ عديمِ الميل، فتكون الحركة[٤] مع الـمُعاوِق كهي لا مع الـمُعاوق، وذلك مُحالٌ.

فثبت أنّ القول بكون[٥] الجسم[٦] ـ الذي هو عديم الميل ـ قابلًا للحركة أدّى إلى المُحال، فيكون مُحالاً[٧]، ولما ثبت أنّ أجسامَ الأفلاك يمتنع[٨] وجودُ الميول المستقيمة فيها لزم امتناعُ اتصافِها بالحركات المستقيمة.

الطريق الثالث: أنهم احتجوا على وجوب أزلية الزمان[٩] بما[١٠] مرّ حكايته في مسألة الحدوث، ثم أثبتوا أن الزمان من لواحق الحركة، فلزم من ذلك وجودُ حركةٍ أزلية أبدية.

---

(١) في (ج): «متى».
(٢) في (ج): «أو بالعكس».
(٣) في (ج): «نسبة».
(٤) في (ج): «الحركة الحركة».
(٥) في (ج): «يكون».
(٦) قوله: «الجسم» سقط من (ج).
(٧) قوله: «فيكون محالاً» سقط من (ج).
(٨) في (ج): «يمنع».
(٩) زاد في (ج) هنا: «وأبديته».
(١٠) في (ب) و(ج): «لما».

وتلك الحركةُ يمتنع أن تكون[1] مستقيمةً؛ لوجوب انتهاء كلِّ حركةٍ مستقيمةٍ إلى سكونٍ؛ بدليل أنَّ كلَّ متحرك فإنما[2] يتحرَّكُ بواسطة ميل ـ على ما مر تقريره في الطريق الثاني ـ وذلك الميل هو علةُ الوصول إلى الجهة المطلوبة، والعلة لا بُدّ من حصولها عند حصول المعلول، فإذن لا بُدّ من وجود الميل عند حصول الجسم في الحدِّ الذي حركةُ ذلك الميل إليه.

ثم إن الذي يقتضي انصرافه عنه لا بدّ وأن يكون ميلاً آخر؛ لأن الميلَ الواحد لا يقتضي التوجيهَ والصرفَ، وهذان الميلان لا يُوجدان في آنٍ واحدٍ ـ لاستحالة اجتماع ما يقتضي الحصولَ في الحدِّ الواحد وما يقتضي الخروجَ عنه ـ بل في آنَينِ، وبين كلِّ آنَين زمانٌ.

فإذن كلُّ حركةٍ مستقيمةٍ فلا بدّ وأن تنتهيَ[3] إلى سكونٍ يقعُ في الزمان المتخلِّل بين الآنِ الذي هو نهاية الميل الأول، وبداية الميل الثاني.

فإذن ليس شيءٌ من الحركات المستقيمة بحافظٍ[4] للزمان، فالحركةُ الحافظةُ للزمان هي الحركةُ المستديرة، والحركة لا بُدّ لها من حاملٍ، وذلك الحامل يمتنعُ عليه الخرقُ والالتئامُ وإلا لانقطعت[5] الحركةُ عند ذلك الغرض[6] وانقطعَ الزمانُ عندَه، فثبت أنّ الخرقَ والالتئامَ، والكونَ والفسادَ على الفلك الأعظم مُحالٌ. هذا تمامُ كلماتِهم.

---

(١) في (ب) و(ج): «يكون».
(٢) في (ج): «إنما».
(٣) في (ب) و(ج): «ينتهي».
(٤) في (ج): «بحافظة».
(٥) في (ب) و(ج): «وإلا لا يعطف».
(٦) في (ب) و(ج): «الخرق».

والجوابُ عن الأول أن نقول[١]: لم لا يجوزُ تحدُّدُ[٢] الجهات بجسمَين متباينَين؟

قوله: لأنّ اختصاصَ أحدِهما بمقدارٍ مُعيّن من القُرب أو البعد عن[٣] الآخَر دونَ ما هو أقلُّ أو أكثر[٤] لا بُدّ وأن يكون بخاصيةٍ[٥] في ذلك الحدّ.

قلنا: لا نُسلِّمُ! فلم لا يجوز أن يُقال: الأحياز مع تساويها ـ بأسرِها ـ فإنّ القادر يُخصّص الجوهر بواحدٍ منها دونَ آخَر[٦] لا[٧] لـمُرجّح؟ ولا يُمكنُهم إبطالُ هذا القسم إلا بإبطال المختار، وقد مرّ الكلام في هذا الأصل.

والجواب عن الثاني أن نقول: هبْ أنّ الأفلاكَ متحرّكةٌ على الاستدارة! فلم لا يجوز أن يُوجَدُ فيها مبدأُ ميلٍ مستقيم.

قوله: لأنّ الميلَ المستقيم يقتضي التوجيهَ، والميلَ المستدير يقتضي الصّرفَ، والجمعُ بينهما مُحالٌ.

قلنا: لـم لا يجوز أن يُقال: الطبيعةُ تقتضي[٨] حصولَ الميل المستقيم بشرط أن يكونَ الجسمُ خارجاً عن حيّزه الطبيعي، والميلَ المستدير بشرطِ أن يكون في مكانِه الطبيعي، كما قلتُم: إنّها تقتضي الحركةَ بشرط كون الجسم في مكانه الغريب، والسكونَ بشرط كونه في مكانه الطبيعي؟

---

(١) في (ب) و(ج): «يقول».

(٢) في (ج): «تجدد».

(٣) في (ب) و(ج): «والبعد من».

(٤) في (ب) و(ج): «أكثر أو أقل».

(٥) في (ج): «لخاصية».

(٦) في (ب) و(ج): «دون الآخر».

(٧) قوله: «لا» سقط من (ج).

(٨) في (ج): «يقتضى».

ثم إن سلّمنا أنه ليس في الافلاك مبدأُ ميلٍ مستقيم! فلم لا يجوز أن يحصل منها[١] حركاتٌ مستقيمةٌ، والحُجّة التي عوّلوا عليها في امتناع ذلك هي الحجة التي عوّلوا عليها في بيانِ أن الحركة في الخلاء يجب وقوعُها لا في زمان[٢]، والجوابُ المذكور عنها[٣] هناك جوابٌ عنها هنا.

والجواب عن الثالث: أنا لا نُسلِّمُ أزلية الزمان وأبديته! والكلامُ على الشُّبَه[٤] التي تمسّكوا بها في إثبات هذا الأصل قد مرّ في مسألة الحدوث.

ثم بتقدير المساعدة الجدلية على ذلك! فلم قلتُم: إنّ الزمانَ من لواحق الحركة؟ ولـم لا يجوز أن يكونُ الحقُّ ما ذهب إليه قدماءُ الفلاسفة من كون الزمان جوهراً.

وبيانه: أنّ[٥] فرْضَ عدمِ الزمان يلزَمُ منه لذاته مُحالٌ، وما يكون[٦] كذلك لـم يتوقّفْ وجودُه على وجود الحركة.

بيانُ الأول: أنه مُتى فُرض عدمُه كان عدمُه بعد وجودِه، وتلك التّعديةُ زمانيةٌ، فيلزم من فرضِ عدمِ الزمان فرضُ وجوده، وذلك[٧] مُحالٌ! فثبت أنّ فرْضَ عدمِهِ يُؤدّي لذاته[٨] إلى المُحال فيكون مُحالًا.

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «أن يحصل منها»، وفي (أ): «لا يحصل فيها».
(٢) زاد في (ب) و(ج): «قد ذكرناها في مسألة الخلاء».
(٣) قوله: «عنها» سقط من (ب) و(ج).
(٤) في (ج): «الشبهة».
(٥) في (ج): «وبيانه أنه لو».
(٦) في (ج): «كان».
(٧) في (ب) و(ج): «وإنه».
(٨) قوله: «لذاته» سقط من (ب) و(ج).

ثم إن سلّمنا كونَهُ من لواحق الحركة! فلم لا يجوزُ أن يكون من لواحق الحركة المستقيمة؟

قوله: لأن كلَّ حركة مستقيمة فهي منتهيةٌ إلى سكون. قلنا: لا نُسلِّمُ!

قوله: لو لـم يكُن كذلك لزم تلاصُقُ[١] الآنَين.

قلنا: والقولُ[٢] بامتناع ذلك من فروع القول بفساد الجزء الذي لا يتجزّأ، وقد مرّ الكلامُ فيه فهذه جملةُ الأصول التي[٣] لا بدّ مِن تقريرِها في بيان إمكانِ ما أخبَرت الأنبياءُ صلوات الله عليهم من أمرِ المعاد، وإذ قد حقّقناها[٤] ولخّصناها.

فلنتكلّمْ الآنَ في المباحث المقصودة، وهي كيفيةُ أمر المعاد، وبالله التوفيق[٥].

القسم الثاني: في المقاصد

وفيه[٦] ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: في كيفية المعاد البدني:

قد عرفتَ أنّ مِن الناس مَن أثبتَ النفسَ الناطقة، فلا جرم اختلفت أقوالُ أهل العالـم[٧] في أمرِ المعاد على وجوه ثلاثة:

---

(١) في (ب) و(ج): «تلاحق».

(٢) في (ج): «القول».

(٣) في (ج): «الذي».

(٤) في (ب) و(ج): «تحققناها».

(٥) في (ج): «المعاد بعون الله وتوفيقه».

(٦) في (ب) و(ج): «وهي».

(٧) في (ج): «العلم».

أحدُها: قولُ من قال[1]: المعاد ليس إلا للنفس الناطقة[2]، وهذا مذهب الجمهور من الفلاسفة.

وثانيها: قول من قال: المعاد ليس إلا لهذا البدن، وهذا قولُ نفاة النفس الناطقة، وهم أكثر أهل الإسلام.

وثالثها: قولُ من أثبت المعادَ للأمرَين، وهم طائفةٌ كثيرةٌ من المسلمين مع أكثر النصارى.

ورابعها: قول من نفى المعادَ عن الأمرَين، ولا أعرف عاقلاً ذهب إليه، نعم[3] كان جالينوس من المتوقّفين[4] في أمر المعاد.

وغرضُنا من هذه المسألة إثباتُ المعادِ البدني، وللناس فيه قولان:

أحدهما: أن الله تعالى يُعدِم أجزاءَ الخلق، ثم يُعيدُها.

وثانيهما: أنه تعالى يُميتهم ويُفرّق أجزاءَهم، ثم إن الله تعالى[5] يجمعُها ويردُّ الحياة إليها.

ونحن نستدلُّ أولاً على صحة المعاد البدني على الجملة، ثم نستدلُّ على صحةِ كلّ واحدٍ من الوجهين على التفصيل.

والدليل على جواز الإعادة في الجملة[6]: أنا قد دللنا ـ فيما مضى ـ على أنّ الله

---

(١) زاد في (ب) و(ج): «إن».
(٢) قوله: «الناطقة» زيادة من (ج).
(٣) في (ب) و(ج): «بلى».
(٤) في (ج): «التوقفين».
(٥) في (ج): «ثم إنه تعالى».
(٦) زاد في (ب) و(ج): «هو».

تعالى قادرٌ على كل الممكِنات، عالِـمٌ بكل المعلومات من الجزئيات والكُلّيّات، والعلمُ بصحة هذه الأصول لا يتوقّف على العلم بصحّة المعاد البدني، وإذا كان كذلك أمكن الاستدلالُ بالسمع على صحة المعاد لكنا[1] نعلمُ باضطرار إجماعِ الأنبياء ـ صلوات الله عليهم[2] من أولهم إلى آخرهم ـ على إثبات المعادِ البدني، فوجب القطعُ بوقوع هذا المعاد.

فإن قيل: لا نُسلِّمُ إجماعَ الأنبياء صلوات الله عليهم على ذلك! وأما الظواهرُ الواردةُ في القرآن والأخبار الدالّة على إثبات المعادِ البدني، فإنه لا يجوز التعويلُ عليها في هذه المسألة من وجهين[3]:

أحدهما: أنكم قد دللتُم ـ في أول هذا الكتاب ـ على أن التمسُّكَ بظواهر الآيات والأحاديث لا يُفيد القطعَ.

وثانيهما: وهو أنّ المتشابهاتِ الواردةَ في القرآن الدالّةَ على التشبيهِ والقدَر[4] ليست[5] أقلَّ ولا أضعفَ دلالةً من الآيات الدالّةِ على إثباتِ المعاد الجسماني، ثم إنكم تجوِّزون تأويلَ[6] الآيات، فلم لا يجوز أيضاً تأويلُ الآيات الواردة هنا[7]؟

ثم إن سلّمنا إجماعَهم عليه! لكن لـمَ قلتُم: إنّ ذلك يدلُّ على صحة ذلك؟

---

(١) في (ج): «لكن».

(٢) في (ج): «عليهم السلام».

(٣) في (ب) و(ج): «لوجهين».

(٤) في (ب) و(ج): «والقيد».

(٥) في (ج): «بسبب».

(٦) زاد في (ج) هنا: «تلك».

(٧) في (ج): «ههنا».

بيانه: وهو أن الرسول عليه السلام[١] كان مبعوثاً إلى كافّة الخلق، فلا بُدّ وأن يُخاطبهم بخطابٍ يُمكنهم الوقوفُ على معناه، والمعادُ الروحانيُّ مما لا يفهمُهُ إلّا خواصُّ الناس وأذكياؤهم فلو أنه عليه السلام كان يُصرِّحُ معهم بالمعاد الروحاني، فإما أن يصرِّح بذلك مع الأذكياء، أو مع العوامّ.

والأول باطلٌ لوجهين:

أما أولاً: فلأنّ الأذكياء الذين يتصوّرون حقيقةَ النفس وكيفيةَ سعادتها وشقاوتها ربما لا يُوجد في الأعصار إلا الواحدُ بعد الواحد، فلو لـم يكُن النبي عليه السلام[٢] مبعوثاً إلا إلى أمثالهم لسقطت فائدةُ البعثة.

وأما ثانياً: فهو أن[٣] الذي بلغ في التحقيق إلى هذا الحدّ لـم تكن[٤] حاجته إلى البقية ماسّةً، وأما حاجةُ غيره إلى البعثة فماسّةٌ، فكيف يليق بحكمة الحكيم أن يبعث الرسولَ إلى من لا تشتد[٥] حاجته إليه، ولا يبعثه إلى من تشتد[٦] حاجته إليه؟

وأما الثاني ـ وهو[٧] أن يصّرح بذلك مع العوامّ ـ فهذا[٨] باطلٌ؛ لأنه عليه السلام لا بُدّ وأن يُرغّبَ[٩] الخلقَ بأن يَعِدَهم بالأمور التي يعلمُ منهم أنهم يرغَبون

---

(١) في (ج): «ع م لـما».

(٢) في (ج): «ع. م».

(٣) في (ب) و(ج): «فلأن».

(٤) في (ب) و(ج): «يكن».

(٥) في (ب) و(ج): «يشتد».

(٦) في (ب) و(ج): «يشتد».

(٧) في (ب) و(ج): «فهو».

(٨) في (ب) و(ج): «فهو».

(٩) في (ج): «ترغب».

فيها، ويتوعَّدهم بالأمور التي يعلم منهم أنهم يكرهونها وينفرون عنها، والعوامُّ لـما لـم يخطُرْ بباِلهم أمرُ اللّذّاتِ النفسانيّة والآلامِ النفسانية استحال من الرسول عليه السلام[١] أن يأمرَهم بالطاعاتِ تطميعاً منه إياهم في اللذات الروحانية، وينهاهم عن اللذاتِ البدنية بتخويفه إياهم عن الآلام النفسانية؛ لأن الترغيب في الشيء أو التنفير عن الشيء لا يُمكن إلا بعد العلم بالمرغَّب فيه، أو المنفَّر عنه.

فثبت بهذا أن الرسول عليه السلام[٢] لا يُمكنه مخاطَبة الخلق بالمعاد النفساني، ثم لا بدّ له من مخاطبتهم بأمر المعاد؛ لأن جلَّ أمرِهِ وقصارى الغرض من بعثتِهِ الإعذارُ والإنذار فلم يبق هنا[٣] طريقٌ إلا أن يخاطبهم بالمعاد البدني ليكون ذلك مثالًا للمعاد الروحاني.

ومما يحقق ذلك أمران:

أحدهما: مجيءُ[٤] المتشابهات في التشبيه والقدر، ولولا هذا السببُ لـما جاز مجيئُها.

وثانيهما: أنا لو قدرنا أنّ المعاد البدني كان مُحالاً! فبهذا التقدير ما كان للرسول طريقٌ إلى تفهيم الخلقِ أمرَ المعادِ النفسانيّ إلا بهذا الطريق.

فإذا تيقّنّا أنّ بتقدير عدم حقيقة المعاد البدنيّ كان يجب عليه أن يُخاطبَ الخلق بالمعاد البدني؛ علمنا أنّ التمسُّك بمخاطبة الأنبياء صلوات الله عليهم الخلق بالمعاد البدنيّ لـم يكن دليلاً على صحة أمرِ المعاد البدنيّ.

---

(١) في (ج): «ع. م».
(٢) في (ج): «ع. م».
(٣) في (ج): «ههنا».
(٤) في (ب): «بمجيء».

ثم إن[١] سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدلُّ على صحة المعاد البدني! لكن هنا[٢] شُبَهٌ تُوهِمُ نقيضَ ذلك[٣]؛ لأن المرادَ بالإعادة إن كان هو إيجادَ الأشياء بعدَ صيرورتِها معدومةً، فالوجوه التي مضى ذكرها[٤] دالّةٌ على امتناع هذه الإعادة.

وإن كان المرادَ بالإعادة[٥] جمعُ الأجزاء وإحياؤها[٦] بعد أن صارت متفرقةً ميتةً، فهو باطلٌ أيضاً من عشرة أوجُهٍ[٧]:

أولها[٨]: أنّ الإنسانَ المعينّ مشارِكٌ لسائر الناس في مجرّد الجسمية، وممتازٌ عنهم في تعيُّنه وتشخصه[٩]، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فتشخُّصُ كلِّ واحدٍ من الأشخاص يجب أن يكون زائداً على ما له من الجِسمية، وذلك الزائدُ لا بُدّ وأن يكون صفةً قائمةً بذلك الجسم، فعند تفرُّق أجزاء البدن لا بُدّ وأن تزولَ وتعدَمَ[١٠] تلك الصفات.

فلو قدرنا أنّ الله تعالى يُعيد ذلكَ البدنَ، فإما أن يُعيد تلك الصفاتِ التي باعتبارِها تشخُّص ذلك الشخصِ، أو لا يُعيدها.

فإن أعادها ـ مع أنها قد عُدمت ـ كان ذلك قولاً بإعادة المعدوم، وإنه مُحالٌ.

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم لئن».
(٢) في (ج): «ههنا».
(٣) زاد في (ج) هنا: «وذلك».
(٤) في (ج): «التي مضت».
(٥) زاد في (ج) هنا: «هو».
(٦) في (ج): «وإحيائها».
(٧) في (ج): «فهذا أيضًا باطل من وجوه».
(٨) زاد في (ج) هنا: «وهو».
(٩) كذا في (ج): «وتشخصه»، وفيهما: «وشخصيته».
(١٠) كذا في (ج): «أن تزول وتعدم»، وفيهما: «يزول ويعدم».

وإن لـم يُعد تلك الصفاتِ لـم يكُن الله تعالى مُعيداً من ذلك الشخصِ ما به حصلت شخصيتُه، فلم يكن معيداً لعَينِ ذلك الشخص، بل غايةُ ما في الباب أن يكون مُعيداً لبعضِ أجزاء ذلك الشخص لا لذلك الشخص من حيث إنه ذلك الشخصُ، وذلك يُبطل القولَ بالإعادة.

لا يُقال: لـم لا يجوزُ أن يقال: الذي تُشير[1] إليه من زيدٍ بأنه زيدٌ هو الأجزاءُ التي اجتمع بدنُهُ من تألُفها، وتعيُّن تلك الأجزاء باقٍ بعد تفرُّقها وزوالِ الحياةِ والشَّكلِ والخِلقةِ عنها، فإذا جعل اللهُ تلك الأجزاءَ حيّةً كان قد أعاد[2] تعالى زيداً بعينِه.

لأنا نقول[3]: إنّ مَن ذبح شاةً وأحرَقَها وجَمعَ الرمادَ الحاصلَ بعد إحراقه إياها، فإن[4] ذلك الرمادَ لا يكونَ هو عين تلك الشاةِ اللهم إلا[5] أن يقال: إنّما لـم يكُن ذلك[6] عيَن تلك[7] الشاة؛ لأن تلكَ الشاة كانت عبارةً عن مجموعِ أجزاءٍ أرضيةٍ، وأجزاء مائية، وأجزاء هوائية، وأجزاء نارية، وأما الآنَ فلم يبق إلا الأجزاءُ الأرضية؛ فلا جرم[8] نقول: إنّ ذلك الرمادُ هو عيُن تلك الشاة.

لأنا نقول: هبْ أن الأمر كما ذكرتموه[9]! فكان من الواجبِ أن تلك الأجزاءَ النارية والهوائية والمائية والأرضية لو تميَّزَ بعضُها عن البعض أن يُقال لها بعدَ افتراقها وزوالِ

(١) في (ج): «نشير».
(٢) زاد في (ج) هنا: «الله».
(٣) زاد في (ج) هنا: «أنا نعلم».
(٤) في (ج): «أرسل».
(٥) قوله: «إلا» زيادة من (ب) و(ج).
(٦) زاد في (ج) هنا: «الرماد».
(٧) في (ج): «ذلك».
(٨) زاد في (ج) هنا: «لا».
(٩) في (ج): «قررناه».

الحياة والصورةِ والخِلقةِ عنها: إنها عينُ تلك الشاة، وذلك معلومُ الفساد بالضرورة.

وهذا[١] الوجهُ هو الاستدلالُ بامتناع عَودِ صورة البدن على امتناعِ عودِه.

وثانيها: أن إنساناً لو[٢] أكل إنساناً آخَرَ وصار أجزاءُ المأكول أجزاءً للأكل[٣]، فلو أعاد الله تعالى ذينك البدنَين استحالَ منه أن يجعلَ تلك الأجزاءَ أجزاءً لكِلا البدنَين، وليس[٤] جعلُها جزءاً لأحدِهما أَولى من جعلِها جزءاً للآخَر، فلم يبقَ إلا أن لا يجعلَها جزءاً لواحدٍ منهما، وذلك يُفضي إلى أن لا يُعيد واحداً منهما.

وثالثها: أنه تعالى أما أن يُعيد جميعَ الأجزاءِ البدنية التي حصلت في مدّة العمر، أو لا يُعيد إلا القدرَ الحاصلَ عند الموت.

والأول مُحالٌ لوجهَين[٥]:

ـ **أما أولاً**: فلما ذكَرنا أنّ مَن صار جزءُ إنسانٍ آخرَ جزءاً له استحال إعادةُ جميع ما كان لكلٍّ واحدٍ منهما من الأجزاء إليهما.

ـ **وأما ثانياً**: فلأنّه من المحتَمل أن يتحلّلَ جزءٌ عن بدن الإنسان ثم يصيرَ جزءاً لجسمٍ غذائيّ[٦]، ثم يأكله ذلك الإنسانُ حتى يصير ذلك الجزءُ جزءاً لعضوٍ آخَرَ، فلو أن الله تعالى أعاد إلى كلِّ عضوٍ جميعَ ما كان له من الأجزاء يلزَمُ أن يجعل ذلك الجزءَ جزءاً للعضوَين معاً، وإنه مُحالٌ.

---

(١) في (ج): «هذا».

(٢) في (ج): «إن قالوا لو أن إنسانًا».

(٣) في (ج): «الأكل».

(٤) في (ج): «فليس».

(٥) قوله: «لوجهين» سقط من (ج).

(٦) قوله: «يعير جزءًا لجسم غذائي» سقط من (ج) وبدلاً عنه كلمتين غير واضحتين.

وأما الثاني ـ وهو أن لا يعيد الله تعالى إلا القدْرَ الحاصل[١] عند الموت ـ فيلزم أن يُعيدَ الناقصين في أعضائهم على ذلك النُّقصان حتى يُعيدَ الأعمى على عَماه، والمجذومَ على شكلِه، وذلك مما لـم يقُلْ به أحدٌ من القائلين بالمعاد.

ورابعها: أنه قد ثبت أنّ الدوراتِ الماضية غيرُ متناهيةٍ، فالأشخاصُ الإنسانيةُ الماضيةُ أيضاً غيرُ متناهيةٍ، فلو أعادها جميعاً لزم دخولُ أجسامٍ لا نهايةَ لها في الوجود، وذلك مُحالٌ.

وخامسها: أنه تعالى[٢] لو أعاد الأبدانَ فإما أن يكون موضعُ الإعادة هذا العالـمَ، أو عالَـماً آخَرَ.

فإن كان الأول كان ذلك قولاً بالتناسُخ وإبطالاً لِـما يريدون[٣] تصحيحَهُ من قول الأنبياء صلواتُ الله عليهم.

وإن كان الثانيَ لزم وجودُ عالَـمٍ آخَرَ غيرِ هذا العالَـم، وذلك مُحالٌ؛ لأن القولَ بوجود عالَـمَين مُحالٌ.

وسادسها[٤]: أنّه قد دلّت الدلالة[٥] على أنّ القُوّة الجسمانية لا تَقوى على أفعالٍ غيرِ متناهية، فالأبدان التي يُعيدها الله تعالى لا بُدّ وأن تعدمَ[٦] آخرَ الأمر، فإذن السعادة والشقاوة البدنيتان يستحيلُ أن تكونا دائمتَين[٧].

---

(١) في (ج): «حاصل».
(٢) في (ج): «وهو أن الله تعالى».
(٣) في (ب) و(ج): «وإيصالًا لـما تريدون».
(٤) زاد في (ب) و(ج): «وهو».
(٥) في (ج): «الدلائل».
(٦) في (ب) و(ج): «يقدم».
(٧) في (ج): «يكونا دائمين».

وسابعها[١]: أنّ الأبدانَ الحيوانية مؤلَّفةٌ من العناصر، فلو أعادها الله تعالى لوجب أن يُعيدَها متآلفةً من هذه العناصر، وإلا لـم يكن ذلك إعادةً للبدن الذي كان، بل يكونُ إحداثاً لبدنٍ آخَر.

وإذا ثبت أن تلك الأبدانَ لا بدَّ وأن تكون مؤلَّفةً[٢] من العناصر الأربعة، فلا بد وأن يحصل فيها بينها فعلٌ وانفعالٌ حتى يتكوّنَ البدنُ الإنساني، وإذا كان كذلك وجبَ حصولُ الموت لا محَالةَ؛ للعِلّة التي ذكرها الأطباء في كتبهم، وهي أن الحرارةَ دائماً تعمل في تقليل الرطوبة، وقلّة الرطوبة تُؤدّي إلى نقصان الحرارة، فلا تزال كلُّ واحدةٍ منها عاملةً[٣] في تنقيص الأخرى[٤] حتى يُفضِي إلى انطفاء الحرارة، وذلك يؤدّي إلى الموت.

وثامنها: أن تمييزَ أجزاءِ كلّ بدنٍ عن أجزاءِ البدن الآخر وإعادةَ كلِّ واحدٍ منها[٥] إلى ما كان يستدعي كونَ الفاعلِ عالِـماً بالجزئيّات، وذلك باطلٌ، فكذلك الملزوم.

وتاسعها: أنّ المعادَ البدنيَّ ـ على ما أخبرت به الأنبياءُ صلوات الله عليهم[٦] ـ غيرُ معقولٍ من وجوهٍ ستة[٧]:

ـ **أولها**: أنّ انخراقَ الأفلاكِ وانتثارَ[٨] الكواكبِ مُحالٌ، على ما مرّ.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «وهو».

(٢) في (ج): «متألفة».

(٣) في (ب) و(ج): «يزال كل واحد منهما عاملًا».

(٤) في (ب) و(ج): «الآخر».

(٥) في (ج): «منهما».

(٦) زاد في (ج) هنا: «وسلامه».

(٧) في (ب) و(ج): «سبعة».

(٨) في (ب) و(ج): «وانتشار».

ـ **وثانيها**: أنكم تقولون: الجنةُ فوقَ السموات السبع، وأن جهنَّمَ تحت الأرَضينَ السبع، وذلك يقدحُ في كرويّة العالَـم.

ـ **وثالثها**: أن الخلق إذا حصلوا في الجنة ـ وهي فوق السماوات ـ لزم حصول الأجسامِ الكائنةِ الفاسدة في حيز الإبداعيات، وإنه مُحالٌ.

ـ **ورابعها**: أنّ بقاءَ الحياة ـ معَ دوام الاحتراق ـ غيرُ معقول.

ـ **وخامسها**: أنّ القرآنَ والأخبار دلّا على أن الله تعالى يُعظم بدنَ المعذَّبين، وذلك ظلمٌ.

ـ **وسادسها**: أنّ الأكلَ والشربَ من غيرِ حصول الأعراض النفسانية من الاستفراغ والاحتقان، والأعراض والأمراض غيرُ معقول.

وعاشرها[١]: أنه لو جاز تكوُّن الإنسانِ لا من أبٍ وأمٍّ لكنّـا نُجوِّزُ في كلِّ إنسان نراهُ أن يكون[٢] قد تكوَّنَ[٣] لا من أبٍ وأمّ، وذلك سفسطةٌ، وإذا لـم يُجزْ ذلك بطلَ القولُ بالإعادة.

وربما قالوا: إنّ تكوُّن الإنسانِ لا بدّ وأن يكون من المنيِّ ودم الطمث فأما[٤] من الأجزاء الترابية اليابسة فذلك مُحالٌ معلومٌ امتناعُه بالبديهة، وإذا كان كذلك بطل القولُ بالإعادة.

والجواب:

قوله: إنّكم قد دللتُم على أنَّ التمسُّكَ بظواهر الآيات والأخبار لا يُفيد القطعَ.

---

(١) في (ب) و(ج): «وسابعها».

(٢) في (ب): «نراه أنه».

(٣) في (ج): «نراه أنه قد تكون».

(٤) في (ج): «وأما».

قلنا: فلأجل ذلك لـم نتمسّكْ ـ في هذا الموضع ـ بآيةٍ معيَّنةٍ ولا بحديثٍ معيَّن، وإنما تمسّكنا بما عُلم ضرورةً من دين الأنبياء صلوات الله عليهم من[1] إثباتِ المعاد البدنيّ.

وبهذا خرج الجوابُ عن قوله: إنّ في كتابِ الله آياتٍ كثيرةً دالّةً على التشبيه والقدر؛ لأنا لـم نتمسّك بالآيات حتى يلزمنا الجوابُ عن هذه المعارضة، بل بالأمر المعلومِ ـ بالضرورة ـ من دينهم[2]، ولم يقُلْ أحدٌ: إنه عُلم من دينهم عليهم السلام ـ بالضرورة ـ قولُهم بالتشبيه والقدر، فظهر الفرقُ.

قوله: هبْ أنهم أثبتوا المعاد البدنيَّ! ولكن إنما أثبتوه لأجل المصلحة.

قلنا: حاصلُ هذا السؤال أنهم كانوا يكذبون ويُلقّنون الناسَ الأشياءَ الباطلة، ويتعصّبون لتقرير الأقوال الباطلة لأجل المصلحة، وذلك من أعظم القوادح فيهم! ولمّا دللنا على صدقِ لهجتهم[3] ـ فيما مضى ـ سقط هذا الاحتمالُ.

ثم إن سلّمنا أنه يجوز الكذب لأجل المحصلة في الجملة! ولكن في مثل هذا الموضع غيرُ جائزٍ وذلك؛ لأن المقصدَ الأقصى من بعثة الرسل صلوات الله عليهم إرشادُ الخلق إلى المنهج القويم، والطريق[4] المستقيم، وهدايتُهم إلى ما ينفعُهم في الدارين، فإذا جاؤوا وتعصَّبوا لتقرير المذهب الباطل كان ذلك عكساً للمصلحة التي لأجلها بُعثوا، وذلك غيرُ جائزٍ.

قوله: إنّهم إنما ذكَروا الكلماتِ الـمُشعِرَةَ بالتشبيه والقدَر لهذا الغرض[5].

---

(١) قوله: «من» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «المعلوم من دينهم بالضرورة».

(٣) في (ج): بياض هنا.

(٤) في (ج): «الصراط».

(٥) في (ج): «العرض».

قلنا: إنّا[١] نُنزّههم عن مثل هذا الغرض الذي ذكرتموه، والله تعالى نزَّههم عنه في قوله: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٣-٤] ومن المُحال أن يوحيَ اللهُ إليه تعالى إليه الكذبَ[٢] والباطلَ، بل السبب في مجيء هذه المتشابهات[٣] في كلام الله تعالى وكلام رسوله أمورٌ أشَرْنا إلى بعضِها في مسألة النبوة، فلا حاجةَ إلى الإعادة.

قوله: إعادةُ المعدوم موجوداً مُحالٌ.

قلنا: قد بيّـنّا ضعفَ شُبهكم[٤] في هذا الأصل.

قوله: الله تعالى[٥] إذا أعاد زيداً فلا بدَّ من أن يُعيد معه الصفاتِ التي بها تحقّقت شخصيتُه، وتلك الصفات أعراضٌ عُدمت، وإعادةُ المعدوم مُحالٌ.

قلنا: قد أجبنا عن شُبهكم[٦] في امتناع إعادة المعدوم.

ثم إن سلّمنا ذلك! لكن[٧] من المحتمل أن يقال: الإنسانُ هو الأجزاءُ الأصلية التي وُجدت من أول الحياة إلى آخر المات، ولا شك أنَّ تلك الأجزاءَ قليلةٌ جداً ـ وهي المسمّاة بالروح ـ فعند حضور الموت يأمُرُ اللهُ بالملائكة[٨] بقبض تلك الأجزاء ـ

---

(١) في (ج): «إنما».

(٢) في (ج): «أن يوفى إليهم الكذب».

(٣) في (ج): «المشابهات».

(٤) في (ب) و(ج): «شبهتكم».

(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «شبهتكم».

(٧) في (ج): «ولكن».

(٨) في (ب) و(ج): «الملائكة».

التي هي الإنسانُ بالحقيقة ـ من غير أن يقع فيها تفرُّقٌ وتبدُّلٌ وتغيُّرٌ[١] في صفاتها، وعلى هذا التقرير[٢] اندفع[٣] الإشكالُ.

قوله: إذا اغتذى[٤] إنسانٌ من إنسان امتنعَ إعادةُ ما لكلٍّ واحدٍ منهما من الأجزاء إليه.

قلنا: قد بيّـنّا أن لكلّ إنسانٍ أجزاءً أصليةً هي بالنسبة إلى الأجزاء الأصلية التي للإنسان[٥] أجزاءٌ فاضلة، والواجب عندنا في الإعادة إعادةُ تلك الأجزاء الأصلية[٦]، فسقط المُحالُ الذي ألزمتموه[٧].

وبهذا ظهر الجوابُ عن قولهم: الذي يجب إعادتُه إما أن يكون هو جميعَ الأجزاء التي حصلت له في مدّة عمره، أو الأجزاءَ[٨] الحاضرة عند الموت؛ لأنا بيّـنّا قسمًا ثالثاً وهو أن الذي يجبُ إعادته هو الأجزاءُ الأصلية الباقية المستمرةُ من أول تكوُّنه جنباً إلى آخرِ موتِه.

قوله: الدوراتُ الماضيةُ غير متناهية، فتكون الأشخاصُ الماضية غيرَ متناهية، فإعادتُها تتضمّن حصولَ أجسامٍ غيرِ متناهية.

قلنا: دعواكم أن الدوراتِ الماضيةَ والأشخاصَ الماضيةَ غيرُ متناهيةٍ قد[٩] مرّ إبطالُها في مسألة الحدوث.

---

(١) في (ج): «تبدل وتغير وتفرق».

(٢) في (ج): «التقدير».

(٣) زاد في (ج) هنا: «هذا».

(٤) في (ج): «اعتدي».

(٥) في (ج): «لإنسان آخر».

(٦) زاد في (ب) و(ج): «التي له».

(٧) في (ب) و(ج): «التزمتموه».

(٨) في (ج): «والأجزاء».

(٩) في (ج): «فقد».

ثم إن تجاوزنا عن ذلك! ولكن لـم لا يجوزُ أن يقال: إنّ الله تعالى يردُّ[١] بعضَها دون بعضٍ إلى البدن؛ فإنه تعالى فاعلٌ مختارٌ يفعل ما يشاء، ويحكُم ما يريد.

قوله: موضعُ الإعادة إما هذا العالَـم، أو غيرُه.

قلنا: قد بيّـنّا أن وجود عالَـمٍ آخَرَ مُمكنٌ، وأجبنا عن شُبهكم[٢] في ذلك.

قوله[٣]: دلّت الدلائلُ على أنّ القُوى[٤] الجسمانية لا تَقوى على أفعالٍ غيرِ متناهيةٍ.

قلنا: قد أبطلنا هذه القاعدةَ في مسألة العقول بوجوهٍ عدّةٍ أقربُها: أنها منقوضة بالنفوس الفلكية؛ فإنها جسمانيةٌ مع كونها فاعلةً لتحريكاتٍ غيرِ متناهية.

قوله: البدن مركَّبٌ من العناصر الأربعة.

قلنا: هذا ممنوعٌ! بل عندنا البدنُ عبارةٌ عن أجزاءٍ جسمانيةٍ يخلق اللهُ تعالى[٥] فيها صفاتٍ مخصوصةً من الحياة والعلم والقدرة، ولا نقول بالمزاج[٦] والفعل والانفعال أصلاً، فلئن[٧] ادعيتم ذلك طالبناكم بالدلالة القاطعة على صحته.

ثم إن[٨] سلّمنا ذلك! فلا نُسلِّمُ أن تأثير الحرارةِ في الرطوبة لا بُدّ وأن يتأدّى

---

(١) في (ج): «يراد».

(٢) في (ب) و(ج): «شبهتكم».

(٣) زاد في (ج) هنا: «قد».

(٤) في (ج): «القوة».

(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٦) كذا في (ج): «ولا نقول بالمزاح»، وفيهما: «ولأنا».

(٧) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٨) في (ج): «ثم لئن».

إلى الموت؛ لاحتمال أن يقال: إنّ القوة الغاذية[١] تُورِدُ من الرطوبات ما تقوم مقامَ ما تحلّل وفني.

لا يقال: إنّ القوة الغاذيةَ[٢] إنما تَقوى على إيراد البدل[٣] عند قوة الحرارة، ثم إن قوة الحرارة يتأدّى[٤] إلى قلة الرطوبة، وقلة الرطوبة يتأدّى[٥] إلى قلة الحرارة؛ لأن الرطوبة الغريزية غذاءُ[٦] الحرارة الغريزية، فإذا قلّت الرطوبةُ قلّ غذاءُ الحرارة، ويلزم من قلة غذاء الحرارة قلةُ الحرارة ويلزم من قلة الحرراة ضعفُ الغازية[٧] وكثرةُ الرطوبات الغريبة، ولا يزال يستمرُّ هذا الضعفُ والنقصانُ وازديادُ الرطوبات الغريبة إلى أن ينتهي الموت[٨].

لأنا نقول: هذا ضعيفٌ؛ لأن ضعفَ الغاذية[٩] عن إيراد المثل يتوقّف على ضعف الحرارة، وضعف الحرارة يتوقف على أن لا يحصل من الرطوبات ما يساوي المتحلّلَ منها، وعدَم حصولِ مثل ما تحلَّلَ متوقِّفٌ[١٠] على ضعف الغاذية[١١]، فيلزم توقُّف الشيء على نفسه، أو على ما هو متوقف عليه، وإنه باطلٌ.

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «الغاذية»، وفي (أ): «الغازية».

(٢) كذا في (ب): «الغاذية»، وفي (أ): «الغازية».

(٣) في (ج): «لاحتمال أن يقال إن القوة الغادية إنما تقوى على إيراد البدل عند قوة الحرارة بالرطوبات ما يقوم مقام ما تحلل وفني لا يقال إن القوة الغادية إنما تقوى على إيراد البدل».

(٤) في (ج): «تتأدى».

(٥) في (ج): «تتأدى».

(٦) في (ب) و(ج): «تمد».

(٧) في (ب) و(ج): «الغادية».

(٨) في (ب) و(ج): «إلى الموت».

(٩) كذا في (ج): «الغاذية»، وفيهما: «الغازية».

(١٠) في (ج): «يتوقف».

(١١) كذا في (ج): «الغاذية»، وفيهما: «الغازية».

قوله: تمييزُ[١] أجزاءِ كلِّ بدنٍ عن أجزاء البدن الآخَر لا يحصل إلا إذا كان الله تعالى عالماً بالجزئيات.

قلنا: وقد[٢] دللنا ـ بالأدلة القاطعة ـ على صحّة هذا الأصل.

قوله: المعادُ غيرُ معقولٍ على الوجه الذي جاءت الرسلُ به[٣] عليهم السلام.

قلنا: لا نُسلِّمُ.

قوله: لأنهم أخبَروا عن انخراق السماوات[٤] وانتثار[٥] الكواكب.

قلنا: قد دللنا على إمكان[٦] ذلك.

قوله: إنّ دوامَ الحياة[٧] مع دوام الاحتراق غيرُ معقول.

قلنا: ليست البنيةُ ولا اعتدالُ[٨] المزاج عندنا شرطاً للحياة[٩] ـ على ما مرّ تقريره ـ فسقط عنا هذا السؤال.

وحكى الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني[١٠] أن واحداً من مُنكري الحشر أوردَ عليه هذا الشّكّ، فأجابه الأستاذ بأن قال: إنّ مثلَ هذه الحالة موجودةٌ[١١] فيما بيننا،

---

(١) في (ج): «تميز».

(٢) في (ب) و(ج): «قد».

(٣) في (ج): «به الرسل».

(٤) في (ج): «السموات».

(٥) في (ب) و(ج): «وانتشار».

(٦) زاد في (ب) و(ج): «كل».

(٧) قوله: «الحياة» زيادة من (ب)، وفي (ج): «الحيات».

(٨) في (ج): «واعتدال».

(٩) في (ج): «للحيات».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «رحمه الله» ورمز لها بـ«رح».

(١١) في (ج): «موجود».

وذلك لأن الأطعمة الغليظة تنطبخ بحرارة المعدة وتتهرّأ فيها بحيث[١] لا يحصل مثل ذلك الانطباخ إذا جُعل في القِدْر! والطبخُ إنما يكون بالحرارة، فدلّ ذلك على أنّ حرارة المعدة أقوى من حرارة القِدر التي[٢] تغلي أو تكون[٣] قريبةً منها، ثم إنا لا نتألم بهذه الحرارة! بل لو تناقصت هذه الحرارةُ لظهر من الألم ما لا يُمكن وصفُه، فإذا جاز أن لا تكونَ[٤] الحرارةُ القوية مؤلمةً فلأن يجوزَ بقاءُ الحياة معها كان أولى.

وأيضاً: فجالينوس حكى أنه شقَّ بطن حيوانٍ معافصةً[٥]، وأدخل اليدَ فيه وجعل أصبعَهُ في قلبه، فما قدر على[٦] إمساك الإصبع فيه من شدّة حرارة القلب.

وأيضاً فإنا نرى من الحيوانات ما لا يتألّـمُ بالنار مثل النعامة؛ فإنها تبلع الحديد المحمى، والسمندل؛ فإنه يعيش في النار.

ونرى أيضاً الدودةَ العظيمة تتولد في مواضع الثلوج العظيمة، فدلّتنا[٧] هذه الأشياء على أن شدّة الحر والبرد لا تُنافي الحياةَ.

قوله: دلّ القرآن والأخبار على أنه تعالى[٨] يزيدُ في أجزاء المعذَّبين ويُعذِّبُها، وذلك ظلمٌ.

قلنا: قد بيّـنّا أنَّ الظلمَ من الله تعالى مُحالٌ، وأنه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد.

---

(١) في (ج): «بحسب».

(٢) في (ج): «الذي».

(٣) في (ب) و(ج): «يغلي أو كونه».

(٤) في (ج): «يكون».

(٥) في (ج): «مغافصة».

(٦) قوله: «على» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «فدلنا».

(٨) في (ج): «على أن الله تعالى».

قوله: خلوُّ البدن عن الأعراض، والأمراض مُحالٌ.

قلنا: لا نُسلِّمُ! فإنا لا نعتبر المزاجَ في الحياة.

وإن[١] سلّمنا ذلك! ولكن من الجائز أن يقال: إنّه كلما حدث سببٌ يقتضي حصولَ عرضٍ أو مرض؛ فإن الله تعالى يُزيل ذلك السببَ المؤلِـمَ عنهم بفضلِهِ ورحمته، جعلنا الله تعالى[٢] وجميع المسلمين فيها[٣].

قوله: الأبدان الحيوانية إنما تتكوّن[٤] من الوالدَين، وعند اعتدال المزاج.

قلنا: قد سبق إبطالُ الأول في مسألة النبوة، وإبطالُ الثاني في مسألة البينة، فهذا إتمامُ[٥] الكلام في هذا الدليل.

وأما الدلالة على وجوب الإعادة عن العدم:

فإن قلنا: الإنسانُ ليس هو هذه البنية، بل هي[٦] الأجزاءُ الباقية من أول الحياة إلى آخرها، وإنها أجزاءٌ قليلةٌ متساوية في الأعضاء، وإن الله تعالى يأمرُ بقبضها من غير وقوعِ تفرُّق فيها؛ لـم يجب القطع[٧] بذلك.

فإنا[٨] بيّـنّا أنّ إعادةَ الشخص لا تحصلُ[٩] إلا بإعادة صفاته التي بها تشخصت،

---

(١) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٣) في (ب) و(ج): «منهم».

(٤) في (ب) و(ج): «لا تتكون إلا».

(٥) في (ج): «تمام».

(٦) في (ب) و(ج): «هو».

(٧) زاد في (ج) هنا: «بإعادة المعدوم وإن قلنا الإنسان هو هذه البنية وجب القطع بها».

(٨) في (ج): «لأنا».

(٩) في (ج): «يحصل».

وتلك[١] الصفاتُ أعراضٌ قد عُدمت وزالت، فلولا صحةُ إعادة المعدوم وإلا لامتنعَت إعادةُ الشخص المعيَّن.

واعلمْ أنَّ المتكلِّمين[٢] اختلفوا في الأمور التي بها تتعين[٣] ذاتُ كلِّ شخصٍ على خصوصِه[٤]، فزعم بعضُهم أنها هي التخطيطُ والشكل[٥]، واعلم أن هذا باطل طرداً وعكساً:

أما الطرد؛ فلأنه تعالى قادرٌ على أن يخلق إنساناً آخَرَ بحيث لا يتميّز شكلُه ولا تخطيطُه عن شكلِ زيدٍ[٦] وتخطيطِه، ففي هذه الصورة قد اشترَكا في الشَّكل والتخطيط مع اختلافهما في التعيُّن، فإنّ[٧] كلَّ واحدٍ منهما مخالِفٌ للآخَر في تعيُّنه.

وأما العكسُ؛ فلأنَّ الحيوانات قد تختلفُ صورُها وأشكالُها مع أنَّ تعيُّناتِها[٨] تكون باقيةً ألا ترى أنَّ جبريلَ عليه السلام[٩] قد كان يظهرُ في صورة دحية الكلبي رضي الله عنه[١٠]؟ والجنّ قد يتشكّلون بأشكال مختلفة، والله تعالى قد مسخَ أقواماً، والمسخ عبارةٌ عن تبديل الصُّوَر مع بقاء[١١] الهوية.

---

(١) في (ج): «وذلك».

(٢) زاد في (ج) هنا: «قد».

(٣) في (ج): «تعين».

(٤) في (ج): «خصوصية».

(٥) في (ب) و(ج): «الشكل والتخطيط».

(٦) قوله: «زيد» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «مع أن».

(٨) في (ب) و(ج): «أنها بعينها».

(٩) في (ج): «ع. م».

(١٠) قوله: «رضي الله عنه» زيادة من (ب) و(ج) ورمز لها بـ«رض».
وهذا الحديث أخرجه النسائي في سننه من حديث متى الساعة، كتاب الإيمان، باب صفة الإيمان (٤٩٩١).

(١١) بعدها بياض.

وللمتكلّمين وجوه أُخَرُ[١] أضعفُ من هذا الوجه، والأولى[٢] أن نَكِلَ معرفةَ ذلك إلى الله تعالى.

وأما الدلالة على الإعادة بمعنى[٣] الجمع؛ فلأن الله تعالى جمع تلك الأجزاءَ وخلق فيها الحياةَ وقادريّتُهُ تعالى باقيةٌ مُنزَّهةٌ عن التغيُّر، وقابلية تلك[٤] الأجزاءِ لهذه الأحكام حُكمٌ لازمٌ[٥] لِـماهيّاتها، ومتى كانت القادريةُ والقابليةُ باقيتَين كان الأثرُ مُمكناً؛ فإذن صيرورةُ تلك الأجزاء حيةً بعد أن صارت ميتةً ممكنةٌ قطعاً.

المسألة الثانية: في معاد النفس والبدن جميعاً:

اعلَمْ أن جَمْعاً من المسلمين ـ لـما صعُب عليهم تقريرُ[٦] المعاد البدني على الوجه الذي لخّصناهُ وأرادوا تقريرَ ما جاءت به الأنبياءُ صلوات الله عليهم[٧] من أمر الحشر والنشر ـ سلكوا في ذلك منهجاً آخرَ، وهو أنهم أثبتوا النفْسَ الناطقة، وزعموا أنها هي الإنسان بالحقيقة، وهي[٨] المكلَّفُ، والمطيع والعاصي، والـمُثاب والمعاقَب، وأنّ البدن يجري مجرى الآلة[٩]، زعموا[١٠] أنها باقيةٌ بعدَ فساد البدن، فإذا أراد الله تعالى حَشْر الخلائقِ خلقَ لكلِّ واحدٍ من هذه الأرواح بدَناً وردَّهُ إليه.

---

(١) قوله: «أخر» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «الأولى».

(٣) في (ب) و(ج): «بمعنى»، وفي (ج): «يعني».

(٤) في (ب) و(ج): «هذه».

(٥) زاد في (ب) و(ج): «لها».

(٦) في (ج): «تقدير».

(٧) في (ج): «الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم أجمعين».

(٨) في (ج): «فهي».

(٩) في (ج): «آلة لها».

(١٠) في (ب) و(ج): «وزعموا».

وهذا مذهبُ جمهورِ النصارى والتناسخية، وكثيرٍ من علماء الإسلام مثل أبي الحسين الحليمي، والإمام الغزالي[١]، وأبي القاسم الراغب، وأبي زيد الدبوسي[٢]، ومعمر من قدماء المتكلمين، وابن الهيصم[٣] من الكرامية، وكثير من الصوفية، وجمهور الإخبارية من الرافضة.

إلا أن الفرقَ بين قول أهل الإسلام والتناسخية في ذلك[٤] من وجهين:

أحدهما: أن المسلمين يقولون: إنّ الله تعالى إنّما يردُّ الأرواحَ إلى الأبدان لا في هذا العالَـم بل في الدار الآخرة، والتناسخية[٥] يقولون: إنّه تعالى[٦] يردُّها إلى الأبدان في هذه الدار، ويُنكرون الدارَ الآخرةَ والجنةَ والنار.

وثانيهما: أن المسلمين يُثبتون حدوثَ هذه الأرواح، والتناسخيةُ يُثبتون قِدَمَها.

وإنما نبّهنا على هذا الفرق؛ لأنه يغلُبُ على الطباع العامية أنه لـما كان هذا المذهبُ مما ذهبت التناسخية والنصارى إليه وجب أن يكون باطلاً وكُفراً، ولا يعلمون أنه ليس كلُّ ما ذهب إليه كافرٌ وجب أن يكون كفراً.

---

(١) في (ج): «مثل الإمام الغزالي وأبي الحسين الحليمي».

(٢) هو الفقيه أبو زيد عبد الله بن عمر الدبوسّي الحنفي، من كبار أصحاب الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود، من أشهر مصنفاته «الأسرار»، و «تقويم الأدلة»، توفي سنة ٤٣٠هـ.

ترجمته في: «وفيات الأعيان» (٣: ٤٨)، و«الجواهر المضية في تراجم الحنفية» للقرشي (٢: ٢٥٢).

(٣) هو شيخ الكرامية أبو عبدالله محمد بن الهيصم، كان في زمانه رأس طائفته الكرامية، وليس للكرامية مثله في الكلام والنظر، وهو الذي ناظره ابن فورك بحضرة السلطان محمود بن سبكتكين.

ترجمته في: «وفيات الأعيان» (٥: ١١٢)، و«لسان الميزان» للعسقلاني (٧: ١٥٩).

(٤) قوله: «في ذلك» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «وأهل التناسخ».

(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

فالنصرانيُّ إنما كفر؛ لقوله[١] بالتثليث لا لقوله[٢] بهذا المذهب، والتناسخيُّ إنما كفر بإنكاره[٣] القيامة والجنة والنار لا بقوله[٤]: إنّ الحشر عبارةٌ عن ردِّ النفوس إلى الأبدان.

فإن القولَ بإثبات هذه النفوس لا يلزَمُ منه رفعُ أصلٍ من أصول الدين، ولا إبطالُ قاعدةٍ من قواعد الشرع[٥]، بل القولُ بها[٦] مما يزيد[٧] الدينَ وينصُره! ألا ترى أنه لو صحّ القولُ بها لكان ذلك طريقاً آخَرَ[٨] في تقرير إمكانِ ما أخبرت[٩] به الأنبياءُ صلوات الله عليهم؟[١٠] ومعلومٌ أن ما يلزمه[١١] تقريرُ[١٢] قولِ الأنبياء عليهم السلام فإنه يكون نصرةً للدين لا قدحاً فيه.

وإذ[١٣] عرفتَ هذه المقدمة فنقول: إنّ تقرير[١٤] حشرِ الأجساد على هذا الطريق يستدعي النظرَ في ثلاثةِ[١٥] مقاماتٍ:

---

(١) في (ج): «فالنصارى إنما كفروا لقولهم».
(٢) في (ج): «لقولهم».
(٣) في (ج): «كفرناه لإنكاره».
(٤) في (ج): «لقوله».
(٥) في (ب) و(ج): «الشريعة».
(٦) في (ب) و(ج): «بهما».
(٧) في (ج): «يؤيد».
(٨) في (ج): «أخرى».
(٩) في (ج): «اخترت».
(١٠) زاد في (ج) هنا: «عنه».
(١١) في (ب) و(ج): «يلزم منه».
(١٢) في (ج): «تقدير».
(١٣) في (ج): «فإذا».
(١٤) في (ج): «تقدير».
(١٥) في (ج): «ثلاث».

أحدها: إثباتُ النفس، **وثانيها:** بقاؤها[١]، **وثالثها:** صحةُ إعادتها إلى البدن.

ونحن في هذه المقامات[٢] بين طريقين:

إما أن نحاول الجزمَ بصحة ذلك، أو نكتفي بالترديد.

فإن حاولنا الجزمَ بصحّته وجب علينا الدلالةُ على أحقيّةِ[٣] هذه المقامات الثلاثة إما بدلالةٍ عقليةٍ أو سمعيةٍ.

وأما الطريقة الترديدية فهي أن نقول: الصادقون أخبَروا عن القيامة والحشر والنشر، فإن كان الحشر البدني وحدَه معقولاً[٤] ممكناً فقد حصل الغرضُ، وإلا وجب القطعُ بإثبات الأنفُس[٥] وبقائها وعَودِها[٦] إلى الأبدان؛ إذ ما[٧] لا طريقَ إلى تصحيحِ قول الصادق إلا بصحّته[٨] وجب القطعُ بكونه صحيحاً.

فأما الوجوه العقلية المذكورةُ في إثبات النفوس الناطقة وإثباتِ بقائها فهي التي حكيناها عن[٩] الفلاسفة وتكلّمنا عليها.

وأما الوجه العقليُّ الذي[١٠] يُذكَرُ[١١] في وجوب الحشر والنشر، فهو الذي

---

(١) في (ج): «إثبات بقائها».
(٢) في (ج): «في هذا المسلك».
(٣) في (ج): «حقيقة».
(٤) في (ج): «مفعولاً».
(٥) في (ج): «النفس».
(٦) في (ج): «دعواها».
(٧) في (ج): «أو ما».
(٨) في (ب): «صحته».
(٩) في (ج): «من».
(١٠) قوله: «الذي» زيادة من (ب) و(ج).
(١١) في (ج): «نذكر».

يذكرهُ[١] المعتزلةُ من أنه لو لـم يكُن كذلك؛ لزم أن يكون الله[٢] تعالى ظالِـمًا بتكليفِهِ إيّانا الأفعالَ الشاقة، وإنزالِه علينا المشاقَّ، وهو بناءً على الحُسن والقُبح، وقد عرفتَ ضعْفَه.

وأما الأدلة النقلية في إثبات هذه المقامات الثلاثة، فالناس ـ وإن أكثروا فيها ـ لكني بعدُ ما عثرتُ على دليل[٣] نصيٍّ على البحث المستقصي! وإذا[٤] ثبت ذلكَ فالأَولى أن نقنعَ بالطريقة الترديدية.

وأما الفلاسفةُ فإنهم اعترفوا بوجود الأنفُس وبقائها، ولكنّهم أحالوا عَودَها إلى الأبدان، وتعلّقوا في ذلك بخمسة أمور[٥]:

أولها: أن قالوا: دلّت الدلالةُ[٦] على حدوث النفوس الناطقة، ودلّت الدلالةُ[٧] على أنّ علّةَ وجودها عقلٌ مجرَّدٌ أزليٌّ، والعلة ـ إذا كانت قديمة ـ لـم يكن المعلول مُحدَثاً إلا لتوقُّف حدوثه عنها على حصولِ شرطٍ، وذلك الشرطُ إنما هو حدوثُ المزاج المستعدِّ لقَبول تلك النفس الناطقة.

فمتى حدث بدَنٌ وجب أن تحدُثَ[٨] نفْسٌ ناطقةٌ عن ذلك العقل المفارِقِ[٩] متعلّقةٌ بذلك المزاج، فلو تعلّقت نفسٌ أخرى به ـ على سبيل التناسُخ ـ لزم تعلُّق نفْسَين

---

(١) في (ج): «تذكره».
(٢) في (ج): «الإله».
(٣) زاد في (ج) هنا: «القوي».
(٤) في (ب) و(ج): «فإذا».
(٥) في (ج): «بأمور».
(٦) في (ج): «الدلالة قد دلت».
(٧) قوله: «الدلالة» سقط من (ج).
(٨) في (ب) و(ج): «يحدث».
(٩) في (ج): «المقارن».

ببدنٍ واحدٍ، وإنه مُحالٌ؛ لأن كل إنسان فإنما[١] يجد نفسَهُ نفساً واحدة لا نفْسَين، فثبت أن التناسخ محُالٌ.

وثانيهما: أنّ النفس إذا فارقتِ البدنَ فلو أمكن ـ بعد ذلك ـ تعلُّقها ببدنٍ آخَرَ لبقيت في زمانِ الفترة مُعطَّلَةً، ولا مُعطّل في الطبيعة.

وثالثها: أنّ الدوراتِ الماضيةَ غيرُ متناهيةٍ، فالأبدانُ الماضيةُ غيرُ متناهيةٍ، فالنفوس التي حدثت فيما مضى غيرُ متناهية، والنفوس يمتنع عدمُها، فالنفوس الناطقةُ الموجودةُ الآن غيرُ متناهية، فلو ردَّها الله تعالى إلى الأبدان لزم أن يخلقَ أبداناً غيرَ متناهيةٍ، فيحصل هناك أجسامٌ غيرُ متناهية، وإنه مُحالٌ.

ورابعها: أنّ الغرض من تعلُّق النفس بالبدن أن يكون آلةً لها في اكتسابِها الكمالاتِ، فإذا حصلت تلك الكمالاتُ[٢] كان وجودُ الآلة بعد ذلك كلًّا ووبالًا، كما أنّ الغرضَ من المركوبِ الوصولُ إلى المحبوب، وبعد الوصول يكون وبالاً على صاحبِه، ويكون مُنغِّصاً[٣] لكمال اللذّة، ومُنقصاً للبهجة والسعادة، فالإعادة غيرُ لائقةٍ بحُكمه الحكيم تعالى[٤].

وخامسها: أنّ النفس بعد خروجها من البدن تكون خارجةً من ظلمة البدن وكثافتِهِ وضيقِهِ[٥] وأنواع عوارضِه المؤلِـمة لها إلى ضياء التجرُّد ولطافتِهِ وفسحةِ الوجود والبراءةِ عن[٦] العوارض المؤلِـمة؛ فيكون التذاذُها بهذا الخلاص أشدَّ

(١) في (ج): «قائماً».
(٢) قوله: «فإذا حصلت تلك الكمالات» سقط من (ج).
(٣) في (ب) و(ج): «منقصاً».
(٤) في (ج): «بحكمة الله تعالى».
(٥) في (ج): «وضيقه وكثافته»، وفي (أ) و(ب): «وضيقة». وصوابها ما أثبتناه.
(٦) في (ب) و(ج): «من».

من التذاذ الإنسان بالخروج من الحبسِ الضيّق، وكما[١] أن مَن خرَجَ عن[٢] الحبس الضيق[٣] لا يعودُ إليه، فكذا هنا[٤].

والجواب عما ذكروه أولاً: أنا لا[٥] نُسلّم أنّ النفسَ الناطقة حادثةٌ، وقد سبق اعتراضُنا على حجتكم في إثبات ذلك.

وإن سلّمنا حدوثَها! ولكن لا نُسلِّمُ[٦] أن المُحدِثَ لها جوهرٌ عقليٌّ مفارقٌ، بل المحدثُ لها هو الله تعالى القادر المختار الذي يفعل ما يشاء، ويحكُمُ ما يريد.

وإن[٧] سلّمنا حدوثَها عن الموجب! فلم لا يجوزُ أن يتعلّق بذلك البدن نفسان.

قوله: لأن كلَّ إنسان يجِدِ نفسَهُ نفساً واحدة لا نفسَين.

قلنا: الذي يُدرك نفسَهُ هو جوهرُ النفس، وكلُّ واحدٍ من النفسَين شيءٌ واحد، فلا جرَمَ كلُّ واحدٍ منهما يجدُ نفسَهُ شيئاً واحداً، وذلك لا يمنع من تعلُّق النفسَين ببدنٍ واحد.

والجواب عما[٨] ذكروه ثانياً: أنّ قولكم: «لا معطّل في الطبيعة» مقدِّمة تستعملونها[٩] في مواضعَ عدةٍ، ولكنها مجُمَلة.

---

(١) في (ج): «فكما».

(٢) في (ج): «من».

(٣) قوله: «وكما أن من خرج عن الحبس الضيق» سقط من (ب).

(٤) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٥) زاد في (ب) و(ج): «لا»، وليست في (أ).

(٦) في (ج): «فلا نسلم».

(٧) في (ج): «ولئن».

(٨) كذا في (ب) و(ج): «عما»، وفي (أ): «ما».

(٩) كذا في (ب) و(ج): «تستعملونها»، وفي (أ): «يستعملونها».

فإن أردتُم بها هنا[١] أنّ النفس بعدَ مفارقتها عن البدن لا يجوز أن تبقى غيرَ متعلّقةٍ ببدنٍ أصلاً مدةً، ثم إنها تتعلّقُ بالبدن مرّةً أخرى، فهذا هو محلُّ النزاع، فلم قلتُم: إنّه[٢] غيرُ جائزٍ وإن أردتُم بها[٣] شيئا آخَرَ، فاذكُروه لنتكلَّم عليه.

والجواب عما ذكروه ثالثاً: أنّ أكثرَ تلك المقدِّماتِ قد مرَّ إبطالُها، فلا نُسلِّمُ أن الدورات الماضية غير متناهية.

وإن[٤] سلّمنا ذلك! فلا نُسلِّمُ أنّ الأبدانَ الماضيةَ غير متناهية.

وإن[٥] سلّمنا ذلك! فلا نُسلِّمُ أنّ النفوسَ الماضية غيرُ متناهية؛ لاحتمال التناسخ.

وإن[٦] سلّمنا ذلك! فلا نُسلِّمُ أن النفوس يمتنع عدمُها بعد حدوثها، فإنا قد دللنا على أن كلّ محُدَثٍ، فإنه يصحُّ العدمُ عليه.

والجواب عما ذكروه رابعاً: أنا لا نُسلِّمُ أنَّ البدنَ على الإطلاق وبالُه[٧] على النفس، بل البدن الذي يكون سليماً عن الآفات مِن كلِّ الوجوه على الوجه الذي أخبرَت عنه الأنبياءُ صلوات الله عليهم[٨] يكون سبباً لزيادة الالتذاذ وكمال الابتهاج، وإذا كانت الأبدانُ كذلك لـم يكُن بالنفوس حاجةٌ إلى تدبيرها، فيُمكنها الانغماسُ في لذّاتِها العقلية تارةً، والاستيفاءُ[٩] من اللذّات الحسّيّة أخرى، ومعلومٌ أنّ الجمعَ بيَن

(١) في (ب) و(ج): «هاهنا».
(٢) في (ج): «بأنه».
(٣) في (ج): «به».
(٤) في (ب) و(ج): «ولئن».
(٥) في (ج): «ولئن».
(٦) في (ج): «ولئن».
(٧) في (ب) و(ج): «وبال».
(٨) زاد في (ج) هنا: «أجمعين».
(٩) في (ب) و(ج): «والاستغناء».

السعادتين أقوى من الاقتصار على أحدَيهما، وهذا هو الجوابُ ـ بعينه ـ عما ذكروه في الوجه الخامس، وبالله التوفيق[١].

المسألة الثالثة: في اللذة العقلية والألم العقلي:

اتفقت الفلاسفةُ على إثباتها، واحتجوا أنّ[٢] اللذةَ إدراكُ الملائم، وإدراك الملائم حاصلٌ للنفس بعدَ مُفارَقتها عن البدن، فاللذةُ حاصلةٌ لها بعدَ مفارقتها عن البدن.

قالوا: ونَعني بالملائم: ما يتضمّنُ كمالَ ذاتِ الشيء، أو كمالَ حالٍ من أحواله.

وإنما قلنا: إنّ اللذةَ إدراكُ الملائم؛ لوجوه ثلاثة[٣]:

أما أولاً: فلأنه[٤] حدُّها وحقيقتها.

وأما ثانياً: فلأنّ الاستقراءَ يُصحّحُ ذلك؛ فإن الألوانَ لما كانت ملائمةً للقوة الباصرة لا جرَمَ كان إدراكُها لها لذةً، وتناول الأطعمة لما كان ملائماً للشهوة لا جرمَ كان إدراكُها لها لذّةً، وكذا القول في الانتقام للغضب، واستحضار الأشباح للخيال.

وأما ثالثاً: فلأن اللذة لو كانت مغايرةً لهذا الإدراك لصحَّ[٥] حصولُ أحدِهما مع عدم الثاني، وإلا لزم الدور، لكن ذلك غيرُ حاصلٍ، فعلمنا فسادَ القول بهذه المغايَرة.

وإنما قلنا: إنّ إدراك الملائم حاصلٌ للنفس بعد مفارقتها عن البدن؛ لأن الملائمَ لجوهر النفس هو أن ينتقش بصُور جميع الموجودات انتقاشاً كُلّيّاً مجرّدًا[٦] عن العوارض

(١) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «واحتجوا بأن قالوا».

(٣) قوله: «لوجوه ثلاثة» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «فلأن هذا».

(٥) في (ج): «يصح».

(٦) في (ب) غير واضحة، وكأنها: «بمجرداً»، وفي (ج): «انتقاشًا كاملاً كليًا مجردًا».

الغريبة، وهذا المعنى حاصلٌ لها[١] بعد المفارقة[٢]؛ لأن الكلام في النفس التي اكتسبَت العلوم في الدنيا، وقد دللنا على بقاء النفسِ وبقاء علومِها بعد مفارقتها عن البدن، فثبت أنّ إدراكَ الملائم حاصلٌ لها بعد مُفارَقتها عن البدن، فثبت أن اللذة حاصلةٌ لها بعد المفارقة. هذا حاصلُ استدلالهِم على هذا المطلوب.

ثم إنهم بعد ذلك بيّنوا أنّ اللذّة العقليةَ أقوى من اللذة الجسمانية بأن قالوا: لـما كانت اللذّةُ عبارةً عن إدراك الملائم وجب أن يقال: إنّه كلما كان الإدراكُ أشدَّ وأتمَّ وكان المدرَكُ أكملَ وأجمل[٣]؛ وجب أن تكون اللذةُ أقوى.

ومعلومٌ أن الإدراك العقليَّ أقوى[٤] من الإدراك الحسّيّ؛ لأن الحسَّ لا يُدرك إلا ظاهر المحسوس، وأما العقلُ فإنه يُدرك من المعقول ظاهرَه وباطنَه؛ فإن يميز بين ما يُشاركُه فيه غيرُه وبين ما لا يُشاركه فيه غيرُه ويميز بين ذاتيّاته وعرضيّاته، ومُدرَكاتُ العقل أكملُ من مُدرَكات الحسّ؛ لأن مُدرَكات العقل هو ذاتُ الله تعالى، وصفاتُه، والجواهر العقلية المُجرَّدة، والماهيات الكُلّيّة المبرَّأة عن[٥] جميع اللواحق والعوارض، ومعلومٌ أن هذه الأشياءَ أشرفُ من مُدرَكات الحواسّ، بل لا نسبةَ بينهما في الشرف! فنسبةُ اللذّة العقليّة إلى اللذّة الحسّيّة كنسبة الإدراكَين والمدرَكَين[٦].

هذا ملخَّصُ قولهم، وهو ضعيف جداً؛ لأنه لا يُمكنهم بيانُ أنّ اللذةَ نفسُ إدراكِ الملائم! ومتى لـم يُمكنْهم ذلك لـم يُمكنهم إثباتُ اللذة النفسانية؛ فلنُقرِّرْ هذَين المقامَين:

---

(١) في (ب) و(ج): «حاصل للنفس».

(٢) في (ج): «بعد مفارقتها عن البدن».

(٣) في (ج): «أجمل وأكمل».

(٤) زاد في (ج) هنا: «وأتم».

(٥) في (ب) و(ج): «من».

(٦) في (ج): «والدركين».

أما **المقام الأول**، فنقول: ما الدليل على أنّ اللذةَ نفسُ[١] هذا الإدراك؟

قوله: لأنا[٢] نجدها بذلك[٣].

قلنا: قد بيّـنّا ـ في مسألةِ استحالة اللذة والألم على الله تعالى ـ أنّ اللذةَ والألم لا يُمكن تحديدُهما؛ لأنهما أظهر الأحوال التي يجدها الحيُّ من نفسِه، وما يكون كذلك لا يُمكن تحديدُه.

نعم[٤]! لا نزاعَ في إطلاق اسم اللذة على إدراك الملائم، ولكنا[٥] نقول: إنّا نجدُ من أنفسنا حالةً مخصوصةً عند تناول الطعام والشراب وفعل الوِقاع، ونعلم أيضاً أنا قد أحسَسنا بتلك المحسوسات، لكنّا لا نعلم أن تلكَ الحالةَ المخصوصةَ ـ التي يعبّر عنها باللذة ـ هل هي نفس إحساسنا بتلك المحسوسات، أو هي مغايرة لإحساسنا بها؟ وهذا احتمال لا يُمكنُ دفعُه إلا بالبرهان، فعلِمنا أن مجرَّدَ قولهم: «إنا نجد اللذّةَ بإدراك الملائم» لا يكفي في القطع بأن الحالةَ الطيبةَ التي نجدها من أنفسنا عند الأكل والشرب والوِقاع هل هي نفسُ إدراكِنا لتلك المحسوسات أم لا؟

قوله: لو كان إدراكُ الملائم مغايراً للّذّة لصحّ حصولُ أحدهما دونَ الآخَر، وإلا لزم الدورُ.

قلنا: ولم قلتُم: إنّه يمتنعُ انفكاكُ أحدِهما عن الآخَر؟ أما أنه قد يُوجد إدراكُ الملائم دونَ اللذة فلوجهين:

---

(١) في (ب) و(ج): «اللذة ليست إلا».
(٢) في (ب) و(ج): «قوله: إنا لا».
(٣) في (ج): «كذلك».
(٤) في (ج): «بلى».
(٥) في (ج): «ولكن».

ـ **أولها**[١]: أن نقول: إدراكُ النفس للمعقولات والمجرَّدات إما أن يكون إدراكاً لِـما يُلائم[٢] النفسَ، أو لا يكون.

فإن لـم يكن ذلك إدراكاً للمُلائم لـم يلزَمْ من كونِ النفس بعد المفارَقة مُدركةً للمجرَّدات حصولُ اللذة لها، وحينئذ يبطُلُ أصلُ دليلهم.

وإن كان ذلك إدراكاً للملائم فنحن نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ النفسَ حين ما تكون في البدن فإنها قد لا تلتذُّ بشيءٍ من معقولاتها أصلاً، فهنا[٣] قد حصل إدراكُ الملائم مع عدم اللذة.

واعتذارُهم عن ذلك ـ بأن اللذّة إنما لـم تحصل؛ لانغماس النفس في تدبير البدن، كما أن العضو الخدر[٤] لا يتألم بالاحتراق؛ لبطلان حسِّه ـ اعتذارٌ لا يدفَعُ إشكالَنا عليهم؛ لأن الذي ذكروه إنما يصحُّ إذا جُعل إدراكُ الملائم سبباً للذة.

فحينئذ يقال: المعلولُ إنما تخلَّفَ[٥] عن العلة لمانعٍ، فأما مَن جعَلَ اللذةَ نفسَ إدراك الملائم لـم ينفعْهُ هذا العذر؛ لأن المانعَ لا يجوز أن يمنعَ عن حصولِ الشيء عند حصوله، فثبت أنَّ هذا العذرَ مما يُقوّي قولَنا: إن اللذة مغايرةٌ لنفس إدراك الملائم.

ـ **وثانيها**: أن الطريق إلى بيان أنه متى حصل إدراكُ الملائم فلا بُدّ وأن تحصل اللذة ليس إلا الاستقراء، وأنه لا يُفيد العلمَ! فلعلَّ من الأشياء ما يكون مُلائماً، ثم إنه لا يحصل اللذة عند إدراكه، والرجوعُ[٦] في تصحيحِ مثل هذه القضية إلى تجارب الأطباء مما لا يُسمن ولا يُغني من جوع.

---

(١) في (ب) و(ج): «أحدهما».

(٢) في (ج): «الملائم».

(٣) في (ب) و(ج): «وهاهنا».

(٤) في (ج): «الحذر».

(٥) في (ج): «تتخلف».

(٦) في (ج): «والمرجوع».

وأما أنه قد تحصل[١] اللذة مع عدم إدراك الملائم؛ فلأنَّ المريضَ قد يستلذُّ ما[٢] يضرُّه.

لا يُقال: كلُّ لذيذٍ نافعٌ، وإنما حصلت المضرّة لأجل ثوَران أخلاطٍ رديئةٍ، أو لوجوه أخرى.

لأنا نقول: إنّما يجب إسنادُ المضرّة إلى أمورٍ أُخرَ سوى ذلك المطعوم[٣] اللذيذ لو ثبتَ لنا ببرهانٍ قاطعٍ أن كلَّ لذيذٍ ملائمٌ، حتى إنا إذا رأينا لذيذاً مُضرّاً، فحينئذٍ نقطع[٤] بأن تلك المضرة إنما حصلت من أسبابٍ أُخَر.

فأما إذا كان علمُنا بأن كلَّ لذيذٍ ملائم لـم يحصُل إلا بالاستقراء، ثم رأينا ـ عند الاستقراء ـ بعضَ الملذّات مُضرّةً[٥] لـم يُمكنّـا أن نقطعَ أن[٦] المضّرةَ[٧] جاءت من الملذّ[٨] أو من غيره، فحينئذٍ لا يُمكننا القطعُ بأنَّ كلَّ لذيذٍ مُلائم.

ثم إن سلّمنا أنّ اللذّة لا توجد[٩] فينا بدون إدراك الملائم، وأنّ إدراك الملائم لا يُوجد فينا[١٠] بدون اللذة! ولكن ذلك لا يقتضي أن يكونَ كلُّ واحدٍ منهما نفسَ الآخر.

ألا ترى أن الإضافيَّين لا يُوجَدان إلّا معاً في الذهن والخارج، وكذلك الخاصّةُ

---

(١) في (ج): «يحصل».

(٢) في (ج): «بما».

(٣) في (ب) و(ج): «الطعوم».

(٤) في (ج): «يقطع».

(٥) كذا في (ب) و(ج): «مضرة»، وفي (أ): «مضراً».

(٦) في (ب) و(ج): «بأن».

(٧) زاد في (ب) و(ج): «إنما».

(٨) في (ب) و(ج): «اللذات».

(٩) في (ج): «يوجد».

(١٠) قوله: «فينا» سقط من (ج).

المساويةُ للماهية لا تُوجد هي بدون الماهية، ولا الماهيةُ بدونها؟ بل الفصلُ المقوِّمُ للنوع لا يُوجد هو بدون النوع، ولا النوع بدونه! وذلك لا يقتضي أن يكونَ كلٌّ واحدٍ منهما عينَ الآخَر، فكذلك هنا(١).

فهذا بيانُ أنه لا يُمكنهم إقامةُ الدلالة على أنّ اللذّة نفسُ إدراك الملائم.

أما المقامُ الثاني: فهو(٢) أنه لـما تعذّر ذلك عليهم لـم يُمكنهم إثباتُ اللذة النفسانية.

وبيانه: أنه(٣) من المحتمل أن يقال: إنّ اعتدالَ المزاج سببٌ لحصول اللذة إلا أنّ شرطَ اقتضاء هذا السببِ لهذا المسبّب أن يحصل الإدراكُ بحصول ذلك الشيء، وإذا كان كذلك استحال انفكاكُ كلٍّ واحدٍ منهما عن الآخَر.

ومن المحتمل أيضاً أن يقال: اللذّةُ مُوجبةٌ لذلك الإدراك، ثم لا يلزم من حصول الإدراك حصولُ اللذة؛ لأن المعلولَ النوعيَّ يجوز أن يكون معلولاً لعللٍ كثيرةٍ.

ومن المحتمل أيضاً أن يقال: إنّ إدراكَ الملائم مُوجبٌ للذّة، ولكن لا كلُّ إدراكٍ لكلِّ ملائمٍ بل إدراكُ الملائمات الجسمانية، ثم لا يلزمُ من هذا كونه موجباً للذة في جميع المواضع لوجهين:

أحدهما: أنّ الإدراكاتِ العقليةَ مخالفةٌ للإدراكات التي لا تكون عقليةً، فلا يجب من كون الإدراكاتِ ـ التي لا تكون عقليةً ـ موجبةً للذة أن تكون(٤) الإدراكاتُ ـ التي تكون عقلية ـ موجبةً للذة.

---

(١) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٢) في (ب) و(ج): «وهو».

(٣) في (ب) و(ج): «أن».

(٤) في (ج): «يكون».

وإنما قلنا: إنّ الإدراكاتِ التي لا تكون عقليةً مخالفةٌ للإدراكات التي تكون عقليةً لوجهين[١]:

أما أولاً: فلأنّ الإدراكاتِ مطابِقةٌ للمُدرَكات، والمدركاتُ المعقولةُ مخالفةٌ للمدركات المحسوسة؛ فإنّ ذاتَ البارئ[٢] تعالى وصفاته مخالفةٌ للألوان والأشكال، فيجب أن يكون للإدراكات[٣] العقلية مخالفةً للإدراكات الحسية.

وأما ثانياً: فلأنّ البارئَ تعالى[٤] والعقولَ والنفوسَ الناطقة يجب اتصافُها بالإدراكات العقلية، ويمتنع اتصافُها بالإدراكات التي لا تكون عقليةً.

وأما الأبدان الحيوانيةُ فإنه يجب اتصافها بالإدراكات التي لا تكون عقليةً، ويمتنع اتصافُها بالإدراكات العقلية، ولولا أنّ الإدراكاتِ العقليةَ مخالفةٌ ماهيةَ الإدراكات[٥] التي لا تكون عقليةً، وإلا لصحّ كلُّ واحدٍ من النوعين على مَن صحّ عليه النوعُ الآخَر.

وإنما قلنا: إنّ الإدراكاتِ التي لا تكون عقليةً لـما كانت مخالفةً بالماهية للإدراكات العقلية؛ فإنه لا يلزمُ من كون النوع الأول مُوجِباً للذة كونُ النوع الثاني موجِباً لها.

وذلك؛ لأن الأنواعَ المتخالفة بالماهية لـم يقُل أحدٌ من العقلاء: إنه يجبُ استواؤها في جميع اللوازم والأحكام، فثبت أنه لا يلزم من قولنا: إن إدراكَ الملائم الجسماني مُوجبٌ للذة أن يحكم بأن إدراكَ الملائم الروحاني موجبٌ للذّة.

---

(١) من قوله: «مخالفة للإدراكات» إلى هنا سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «ذات الله».

(٣) في (ب) و(ج): «تكون الإدراكات».

(٤) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «مخالفة بالماهية للإدراكات».

وثانيهما: أن نقول: هبْ أن إدراكَ الملائم مُوجِبٌ للذة على الإطلاق! ولكن غايته أنّ المقتضي للذّة حاصلٌ في النفوس المفارقة، ولكن لا يلزم من حصول المقتضي على الإطلاق حصولُ الأثر، بل يُعتبر أيضاً كونُ المحل قابلاً! ألا ترى أن الحركةَ عندكم مقتضيةٌ للسخونة، ثم إن الحركةَ الفلكية ـ مع نهايةِ سرعتها[1] ـ لا تقتضي السخونة؛ لأن مادةَ الفلك ما كانت قابلةً للسخونة؟

وإذا كان كذلك، فمن الجائز أن يُقال: إنّ جوهرَ النفس غيرُ قابلٍ لِـماهيّة اللذة، فلا يلزم من حصولِ المقتضي للذّة فيها حصولُ اللذة فيها.

فقد تلخّص ـ مما ذكرنا ـ أنه لا يُمكنهم بيانُ أن اللذةَ نفسُ إدراك الملائم، وأنه متى[2] لـم يُمكنهم بيانُ ذلك وأنه لا يُمكنهم بيانُ التذاذ النفسِ بالعلوم التي تكونُ معَها.

ثم إن سلّمنا أن اللذةَ نفسُ الإدراك! ولكنها نفسُ مُطلَقِ هذا الإدراك، أو نفسُ نوعٍ مخصوصٍ من أنواعه؟ ع م.

بيانه: أنا قد بيّـنّا أنّ الإدراكاتِ مختلفةٌ بالماهيات، فلا يلزم من كونِ إدراك الملائم الجسماني لذةً أن يكون إدراكُ غيرِ الجسماني لذةً؛ لِـما عُلم ـ بالضرورة ـ أنّ المختلِفاتِ في الماهية لا يجب تساويها في الماهية؛ اللهم إلا أن يقال: إنّا لا نعني باللذة إلا نفسَ إدراك الملائم.

لكنا نقول: إنّا[3] قد بيّـنّا أنّ ذلك لا ينفعهم؛ لأنا لا ننازعهم في إطلاق لفظِ

---

(١) في (ب) و(ج): «مع نهايتها».

(٢) في (ج): «شيء».

(٣) قوله: «إنا» سقط من (ج).

اللذة على إدراك الملائم، لكنّـا[١] نجدُ من أنفسنا حالةً طيبة[٢] عند الأكل والشرب والوِقاع، فاعترفنا بأن إدراكَنا لهذه المحسوسات نفسُ هذه الحالة الطيبة التي نجدُها من النفس! فلم قلتُم: إنّ إدراكنا للمعقولات يتضمّن مثلَ هذه الحالة الطيبة[٣]، أو ما يناسبُها بالزيادة والنقصان؟

ثم إن سلّمنا أن اللذة نفسُ إدراك الملائم على الإطلاق! فلم قلتُم: إنّ إدراكَ الملائم حاصلٌ للنفْس بعد المفارَقة؟

بيانه: أنكم فسّرتُم الملائمَ بما يقتضي كمالَ الشيء في ذاته أو في صفاته، ومعلوم أن كونَ المثلَّث مساويَ[٤] الزوايا لقائمتَين[٥] لا يقتضي كمالَ جوهر النفس، ولا كمالَ شيءٍ من أحواله، وكذا القول في جميع المعقولات.

نعم[٦]! العلمُ[٧] بكون المثلث مساويَ الزوايا لقائمتَين كمالٌ للنفس، فإذن الملائمُ للنفس هو تعقُّلُه للمعقولات لا نفسُ تلك المعقولات

فإذن في النفس علمان:

أحدُهما: علمُه بالمعقولات[٨]، **والثاني:** علمُه بعلمِهِ بالمعقولات.

فأما العلمُ الأول فليس هو إدراكَ الملائم؛ لِـما بيّـنّا أنَّ كونَ المثلث مساويَ

---

(١) في (ج): «لأنا».

(٢) في (ج): «طبية».

(٣) في (ج): «الطبية».

(٤) في (ج): «مساويًا».

(٥) في (ب) و(ج): «لزوايا القائمتين».

(٦) في (ب) و(ج): «بلى».

(٧) زاد في (ب) و(ج): «بالعلم».

(٨) في (ج): «بالمنقولات».

الزوايا لقائمتين[١]، وكون المقولات عشرة، وكون الحميات ثلاثاً، والأمزجة تسعة، وكون كلّ عدد[٢] إما زوجاً أو[٣] فرداً، ليس شيءٌ من ذلك كمالًا للنفس أصلًا، فإذن علمُ النفس بالمعلومات لا يكون لذةً.

وأما[٤] العلم الثاني ـ وهو[٥] علمُه بعلمه بالمعقولات ـ فهذا إدراكٌ للملائم، ولكنه ليست اللذاتُ الحسية عبارةً عن ذلك؛ فإن الحسَّ لا يُحسُّ بنفسه بل لا يحسُّ إلا بالمحسوس، واللذةُ لم تحصل إلا من الإحساس بالمحسوس، فإذن ما هو منشأ اللذة الحسية غيرُ حاصلٍ في العقل، وما يُمكن أن يُجعلَ منشأً للذة[٦] العقلية[٧] غيُر حاصلٍ في الحسّ.

وهم إنما بنَوا إثباتَ اللذّات العقلية على اللذات الحسّية، فإذا لم يكُن إلحاقُ أحدِهما بالآخر سقطت حجّتُهم من كل الوجوه، فثبت ـ بما ذكرنا ـ أن الذي عوَّلوا عليه في إثبات اللذة العقلية ضعيفٌ ناقصٌ جداً.

وأما[٨] الذي عوّلوا عليه في إثبات الآلام النفسانية، فهو أركُّ مما ذكروه في اللذة العقلية بكثيرٍ، ولظهور ركاكتها وإطنابنا في سائر كتبنا في إبطالها تركنا ذِكرَهُ[٩] هنا، وبالله التوفيق.

---

(١) في (ج): «القائمتين».
(٢) في (ب) و(ج): «وكون العدد».
(٣) في (ج): «وإما».
(٤) في (ج): «فأما».
(٥) في (ج): «هو».
(٦) في (ج): «اللذة».
(٧) كذا في (ب) و(ج): «العقلية»، وفي (أ): «الحسية».
(٨) في (ج): «فأما».
(٩) في (ج): «ذكرها».

القسم الثالث من هذا الأصل: في المباحث السمعية

وفيه ثلاثُ مسائلَ:

المسألة الأولى: في إثبات عذاب القبر أعاذنا الله منه:

المعتمَدُ فيه ثلاث آيات:

أحدُها: قوله تعالى في آل فرعون: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]، وهو صريحٌ في التعذيب بعد الموت.

وثانيها: في قوم نوح: ﴿أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾ [نوح: ٢٥]، والفاءُ للتعقيب.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ فَٱعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا﴾ [غافر: ١١] فذكر تعالى موتَتين، وهما لا يتحقّقان إلا بالحياة في القبر، حتى يكون أحدُ الموتَين ما حصل عقيبَ الحياة التي في الدنيا، والآخَرُ ما حصل عقيبَ الحياةِ التي في القبر[(١)].

لا يقال: لو كان الأمرُ على هذا الوجه لكان الله تعالى أحياهُم ثلاثَ مراتٍ، فلِمَ جعلوا[(٢)] ذلك[(٣)] مرتين؟

لأنا نقول: لأنّ[(٤)] تخصيصَ العدد بالذّكر لا يدُلُّ على نفيِ ما عداه بالاتفاق، ولأنهم إنما يذكرون الأمورَ الماضية، والحياة الثالثة هي الحياة التي هم فيها فلا حاجةَ بهم إلى ذِكرِها.

---

(١) من قوله: «حتى يكون» إلى هنا جاء مكررًا ثانية في (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «جعلوه».

(٣) قوله: «ذلك» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «أن».

ويحتمل أنه إنما ذكروا[١] الإحيائين اللذَين[٢] عرفوا اللهَ فيهما ضرورةً، وهو الإحياء في القبر وفي الآخرة، ولهذا قال[٣]: ﴿فَٱعۡتَرَفۡنَا بِذُنُوبِنَا﴾، وما[٤] ذكروا الإحياءَ في الدنيا لأنهم ما كانوا مُعترفين فيها بذنوبهم.

وأما المانعون من عذاب القبر فتارةً يتمسّكون بالعقل، وتارةً بالنقل.

أما العقل فهو أنّ الإنسانَ إذا احترقَ وصار رماداً ـ وضربتِ[٥] الريحُ ذلك[٦] الرمادَ وذهبت[٧] بكلٍّ[٨] جزءٍ منه إلى جانبٍ آخرَ من العالَـم ـ لو عُذّبَ لكان لا يخلو إما أن يُعذَّبَ بشرطِ أن يُجعل حيّاً مرةً أخرى أو لا بهذا الشرط[٩].

والأول باطلٌ لوجهين[١٠]:

أما أولاً: فلأنّ البِنيةَ شرطُ الحياة، فكلُّ[١١] واحدٍ من تلك الأجزاء يمتنعُ جعْلَهُ حيّاً.

وأما ثانياً: فلأنّا لو جوّزنا في كونِ تلك الذرّات[١٢] حيةً لَـمَا أمكننا القطعُ في شيء

---

(١) في (ب) و(ج): «ويحتمل أنهم ما ذكروا».
(٢) كذا في (ج): «اللذين»، وفيهما: «الذين».
(٣) في (ج): «قالوا».
(٤) في (ب) و(ج): «فما».
(٥) في (ب) و(ج): «وضرب».
(٦) في (ج): «تلك».
(٧) في (ب) و(ج): «وذهب».
(٨) في (ج): «كل».
(٩) في (ج): «المشروط».
(١٠) قوله: «لوجهين» سقط من (ب) و(ج).
(١١) في (ج): «وكل».
(١٢) في (ج): «الذوات».

من الأجسام بأنه ليس بحيٍّ، فلعل في مسامِّ الجدران[١] من الأجزاء الصغيرة ما تكونُ حيةً عالِـمةً قادرة، بل تكون أفضلَ الفضلاء وأعلمَ العلماء، وتجويز ذلك دخولٌ في السفسطة.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ مَن لا يكون حيّاً يستحيلُ تعذيبُه.

وقد يقرّرون هذا السؤال فيما بينه من مسألة مُنكرٍ ونكيرٍ، فيقولون: نرى المصلوبَ يبقى على حاله مدةً طويلة وهو لا يُسأل ولا يُجيب، ونشاهد الميتَ على السرير وهو لا يجيب زماناً ولا يتحرّك!

فلو جاز أن يكون هو ـ مع ذلك ـ حياً لجاز أن يكون السريرُ الذي يكون الموضوعُ عليه حياً[٢]، وذلك جهلٌ[٣].

وأيضاً: فأنتم تقولون: إنه يُجلَسُ[٤] الميتُ في قبره، وهو باطلٌ؛ لأنه قد يكون الميتُ في الصندوق أو في اللحد الضيّق، فكيف يُعقَلُ ـ والحالة هذه ـ جلوسُه؟ ولأنّا نجعل على صدره كفّاً من الذرّة وندفنه، فإذا نظرنا إليه بعد ذلك وجدنا[٥] الذرّة باقيةً بحالها، وأما من افترسته السباعُ وتفرقت أجزاؤه في أجوافها فكيف يُتصوّر مُساءلته؟

وأما النقل، فآيات:

الأولى: قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا﴾ يعني: في الجنة ﴿ٱلْمَوْتَ[٦] إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الدخان: ٥٦]، والمعنى: سوى الموتة الأولى، ولو صاروا أحياءً في القبور لذاقوا موتتَين لا موتةً واحدةً.

---

(١) في (ب) و(ج): «في الجدار».

(٢) في (ج): «السرير الذي هو موضوع عليه الميت حيًا».

(٣) في (ج): «جهالة».

(٤) في (ج): «فإنهم يقولون يجلس».

(٥) في (ج): «وجدناه كما كان و».

(٦) قوله: «الموت» سقط من (ج).

والثانية[١] قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي ٱلْقُبُورِ﴾ [فاطر: ٢٢].

والجواب عما تمسكوا به أولاً: أن يقولوا[٢]: إنّ الصالحي من المعتزلة[٣] وجمعاً من الكرّامية ذهبوا إلى أن الحياةَ ليست شرطاً للإيلام، وهذا باطلٌ بالضرورة، والحقُّ أنه لا بُدّ من الإحياء أولاً.

وطريقنا في الجواب أحد أمرين:

إما أن نقول: إنّا قد بيّـنّا أنّ البنية ليست شرطاً في الحياة، فيصحُّ من الله تعالى أن يعيدَ الحياة إلى تلك الأجزاء المتفرّقة، ويُعذّبها أو يُثيبها.

وإما أن نقول: بأن الله تعالى يُعذّب أرواحَ أولئك الذين افترستهم السباعُ إن كانوا من المعذَّبين، كما أنه يُثيبُ[٤] أرواحَ الشهداء بجعلِها في أجوافِ طيرٍ[٥] خُضرٍ.

قوله: تجويزهُ يؤدّي إلى السفسطة.

قلنا: سبق الجوابُ عنه في مسألة النبوة.

قوله: نرى المصلوبَ والميت غيرَ متحرّكٍ[٦] أصلًا.

قلنا: إما أن نقول: إنّ الله تعالى يُحيي بعضَ أجزائه ويخصُّه بالسؤال.

أو نقول: إنّه يخصُّ[٧] روحه بالسؤال.

---

(١) في (ج): «وثانيها».
(٢) في (ج): «نقول».
(٣) قوله: «من المعتزلة» زيادة من (ب) و(ج).
(٤) في (ب) و(ج): «يثبت».
(٥) في (ج): «طيور».
(٦) في (ج): «متحركين».
(٧) في (ج): «يختص».

أو نقول: إنّه يُحييه[١] بالكُلّيّة لكنه[٢] يحجُبه عن أبصار الناظرين؛ بناءً على ما ثبت من أنا إنما نرى بالإدراك.

والجواب عما تمسكوا به ثانياً من قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ[٣]﴾ [الدخان: ٥٦]: أن الله تعالى وصفَ نعيمَ الجنة وأنه لا ينقطعُ بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا.

فمعنى قوله: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ﴾ أي: لا ينقطعُ نعيمُهم ولا ينغَّصُ[٤] عيشُهم كما في الدنيا.

والذي يدل على صحّة هذا التأويل أن الله تعالى أحيا[٥] كثيراً من الأموات في زمان موسى وحزقيل وعيسى عليهم السلام، وذلك يوجب تأويلَ الآية بما ذكرناه.

والجواب عما تمسكوا به ثالثاً من قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِى ٱلْقُبُورِ﴾ [فاطر: ٢٢]: هو أن الغرضَ من سياق الآية تشبيهُ الكفرة بالموتى، ونحن نعترف بأن[٦] الذين في القبور لا يسمعون حين ما يكونون موتى، فسقط استدلالُهم عن الآية، وبالله التوفيق[٧].

المسألة الثانية: في أن الجنة والنار مخلوقتان:

وهو مذهبُنا، ومذهب الجبائي وأبي الحسين البصري من المتأخّرين خلافاً لأبي هاشم وعبد الجبار بن أحمد! والمعتمَدُ فيه ثلاث آياتٍ:

---

(١) في (ج): «أحياه».

(٢) في (ج): «لكن».

(٣) زاد في (ج) هنا: «إلا الموتة الأولى».

(٤) في (ج): «ولا يتنقص».

(٥) في (ب) و(ج): «أحيى».

(٦) في (ج): «أن».

(٧) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ج).

الأولى[١]: قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟[٢] ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤]، والإعدادُ صريحٌ في ثبوت الشيء وتحقُّقه[٣].

والثانية[٤]: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ * عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ * عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾ [النجم: ١٣-١٥]، وجنة المأوى ليست إلا دارَ الثواب بإجماع الأمة، فصحَّ أنها في السماء، وأنها مخلوقةٌ.

والثالثة[٥]: قصةُ آدمَ وحواءَ وإسكانِهما الجنةَ وإخراجِ الله[٦] إياهما منها، لا[٧] يجوز حملُ ذلك على بعض بساتين الدنيا لوجهين:

أحدهما: أنّ الأمة كانت قبل نبوغ[٨] أبي هاشم مجُمِعةً على أنّ الجنة التي أُهبط[٩] منها آدمُ عليه السلام[١٠] هي التي سيعود إليها يومَ الجزاء، وإنكارُ ذلك يجري مجرى أن يقال[١١]: الذي عصى ما كان أبا البشر، وإنما كان رجلًا آخَرَ مُسمّىً[١٢] بآدمَ.

---

(١) في (ب) و(ج): «أولها».
(٢) كانت «واتقوا» في (أ) و (ب) و(ج).
(٣) في (ب) و(ج): «وتحقيقه».
(٤) في (ب) و(ج): «وثانيها».
(٥) في (ج): «وثالثها».
(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٧) في (ج): «ولا».
(٨) في (ب): «نبوع»، وفي (ج): «بنوع».
(٩) في (ج): «أهبط الله».
(١٠) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).
(١١) زاد في (ج) هنا: «إن».
(١٢) في (ب): «يسمى»، وفي (ج): «سمى».

وثانيهما: أن الجنة ـ في عُرف المؤمنين ـ اسم لدار الثواب، فصرفُها عنها غيرُ جائز.

أما المنكِرون فقد تعلَّقوا بأمورٍ ثلاثة[١]:

ـ **أولها**: لو كانت الجنةُ مخلوقةً لَـمَا كانت دائمةً، لكنها دائمةٌ، فهي غيرُ مخلوقة.

بيان الشرطية: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، فلو كانت الجنة مخلوقةً لهلكت، فحينئذ لا تكون دائمة الوجود.

وأما[٢] بيان أنها دائمة الوجود[٣] فقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥] أي: مأكولها دائمٌ.

ـ **وثانيها**: قولُه تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وإنما يكون عرضُها عرض السماوات والأرض أن لو حصلت في الأحياز التي حصلت السماواتُ والأرض فيها[٤]؛ إذ لو حصلت في أحيازٍ أُخَرَ لكانت[٥] غايةَ الممكن أن يكون عرضُها مثلَ عرضِ السماوات[٦]، وذلك خلافُ الظاهر.

ثم إنما يمكن حصولُها في الأحياز التي حصلت فيها السماواتُ[٧] عندَ فناء

---

(١) قوله: «ثلاثة» سقط من (ب) و(ج).

(٢) قوله: «وأما» سقط من (ج).

(٣) قوله: «الوجود» سقط من (ج).

(٤) السياق في (ب) و(ج): «وثانيها: قولُه تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ لو أنها حصلت لحصلت في الأحياز التي حصلت السماواتُ والأرض فيها».

(٥) في (ب): «لكان».

(٦) في (ج): «السموات والأرض».

(٧) في (ج): «السموات».

السماوات[١] والأرض؛ لاستحالة تداخُل الأجسام، فثبت أنها لا تُوجد إلا بعدَ فسادِ السماوات[٢] والأرض.

ـ **وثالثها:** أنه لا فائدةَ في وجودها قبلَ دخول المكلَّفين فيهما[٣]؛ فوجب أن لا تكونا موجودتَين[٤].

والجواب عما ذكروا[٥] أولًا[٦]: نسلِّم أنها لو كانت مخلوقةً لَـمَا كانت دائمة! أما قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، فلم لا يجوزُ أن يكون المرادُ: إن كل شيء ما عداهُ فهو هالكٌ في حدّ ذاته؟ لأن كلّ ما عداه فهو ممكنٌ لذاته[٧]، وكلّ ممكنٍ لذاته فإن وجودَه يكون مستفاداً من غيره[٨]، فكلُّ[٩] ممكنٍ ـ بالنظر إلى ذاته ـ يكون هالكاً.

ثم إن سلّمنا أن المرادَ منه حصولُ الهلاك! فلم قلتُم: إنّ الجنة مندرجةٌ تحت الآية؟

وبيانه: إما بأن نمنع كونَ صيغة «كُلّ» للعموم، أو بأن نقول: إنّ قوله تعالى[١٠]: ﴿فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: ٦٨] يدلُّ على بقاء

---

(١) في (ج): «السموات».
(٢) في (ج): «السموات».
(٣) في (ب) و(ج): «فيها».
(٤) في (ب) و(ج): «تكون موجودة».
(٥) في (ج): «ذكروه».
(٦) زاد في (ب) و(ج): «أن لا».
(٧) قوله: «وكل ممكن لذاته» سقط من (ج).
(٨) قوله: «من غيره»زيادة من (ج).
(٩) في (ج): «وكل».
(١٠) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

بعض الأشياء، فيحتمل أن يكون ذلك البعض هو الجنة وساكنيها[١].

ثم إن سلّمنا ذلك! فلم لا يجوز أن يقال: إنّ الجنة تَفنى أيضاً؟ فأما قوله تعالى[٢]: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥]، فنقول: هذه الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها؛ لأن الدائمَ هو الذي لا آخرَ لوجوده ومأكولات أهل الجنة تَفنى عند أكلِهم إياها، فإذن هي غيرُ دائمةٍ، فثبت أنه لا يمكن إجراؤها على ظاهرها، فإذن لا بدَّ من التأويل وهو: أنها كلما فنيت فإن الله تعالى يُحدِث أمثالَها عقيبَها[٣]، والدوامُ ـ بهذا التفسير ـ لا ينافي عدمَ[٤] الجنةِ لحظةً أو أقلَّ.

والجواب عما ذكروه ثانياً: أن[٥] قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [آل عمران: ١٣٣] يحتمل أن يكون المراد منه نفسَ عرضِ السماوات[٦] والأرض، ويحتمل أن يكون المرادُ منه[٧] مثله، ونحن نحمله على الثاني لقوله تعالى: ﴿عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ * عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾ [النجم: ١٤-١٥]، فدلَّ[٨] ذلك على أن الجنةَ فوق السماوات[٩] السبع، وقال عليه السلام في صفة الجنة: «سقفُها عرشُ الرحمن[١٠]».

---

(١) في (ج): «وساكنوها».

(٢) في (ج): «وأما قوله».

(٣) في (ج): «عقيبًا».

(٤) في (ج): «انعدام».

(٥) زاد في (ب) و(ج): «نقول: إنّ».

(٦) في (ج): «السموات».

(٧) قوله: «منه» سقط من (ج).

(٨) في (ج): «دل».

(٩) في (ج): «السموات».

(١٠) في (ج): «الرحمان».
والحديث أخرجه الأصبهاني في «العظمة» (٣: ١٠٦٧).

والجواب عما ذكروه ثالثاً: أنا قد بيّـنّا أنَّ أفعال الله تعالى مُنزَّهةٌ عن الغرض[١].

وإن[٢] سلّمنا ذلك! ولكنه[٣] لا يبعُد أن يكون في خلقِها مصلحةٌ للمكلفين استأثر الله تعالى بعلمها، وبالله التوفيق.

المسألة الثالثة: في الميزان والصراط والحساب وقراءة الكتب[٤]:

هذه الأشياء ممكنةٌ، وظواهرُ الكتاب والسنة دالّـةٌ[٥] عليها، فوجب الاعترافُ بها.

لا يقال: العقلُ يُحيلُ[٦] وزنَ الأعمال، ويُحيل[٧] المرورَ على الصراط الذي هو[٨] أدقُّ من الشَّعر وأحدُّ من السّيف.

لأنا نقول: لـم لا يَجوز أن تُوزَنُ الصحفُ ليُستدلَّ بتفاوُتها على تفاوُت الأعمال؟

وأما أمرُ الصراط، فكما لا يستحيلُ الطيرانُ في الهواء والمشيُ على الماء لا يستحيلُ المرور على الصراط، ومن اعترف بما ظهر على الرُّسلِ[٩] من خوارق العادات، فليس[١٠] يليق به استبعادُ هذه الأمور، وبالله التوفيق.

---

(١) في (ج): «العرض».

(٢) في (ب) و(ج): «ولو».

(٣) في (ب) و(ج): «ولكن».

(٤) في (ب) و(ج): «والحساب وغيره».

(٥) في (ب) و(ج): «دال».

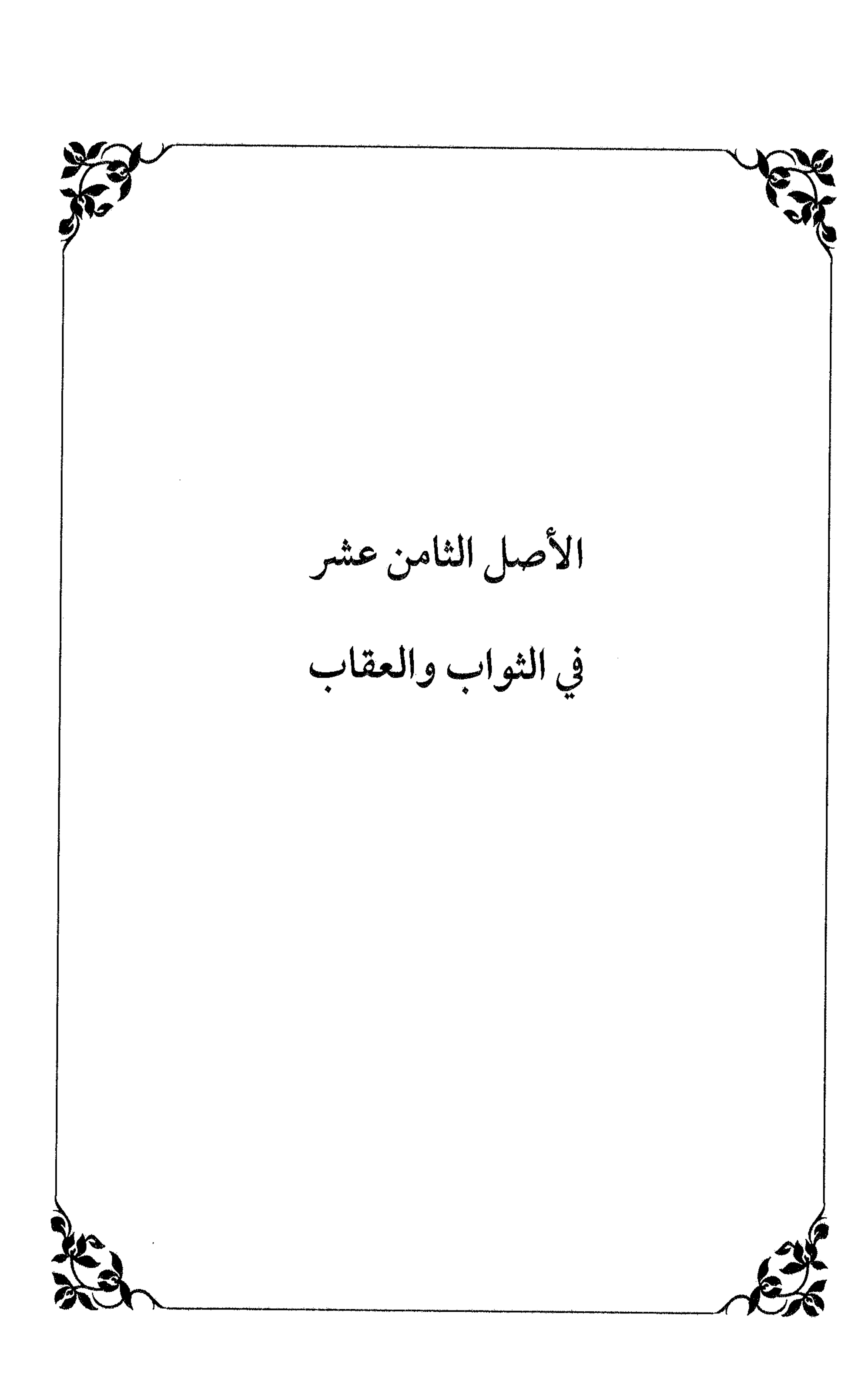
(٦) في (ب) و(ج): «يستحيل».

(٧) في (ب) و(ج): «يستحيل».

(٨) في (ب) و(ج): «وهو».

(٩) زاد في (ج) هنا: «عليهم السلام».

(١٠) في (ب) و(ج): «فلا».



الأصل الثامن عشر

في الثواب والعقاب

الأصل الثامن عشر

في الثواب والعقاب

ومباحث[١] هذا الأصل[٢] كثيرةٌ، ولكنها - بأسرها - فرعٌ على[٣] الحُسن والقُبح؛ فمن أحكم ذلك الأصل سهل عليه الكلام في فروعه.

نعم[٤]! القولُ في وعيد أهل[٥] الفسّاق من أهل الصلاة[٦] مما يجب الاعتناءُ به، وذلك من وجهين:

أحدهما: بيان أنه يجوزُ من الله تعالى أن يعفوَ عنهم.

وثانيهما: أن نقطع[٧] بأنه لا يخلد الفسّاق في النار.

لكن[٨] الكلام في هذين[٩] المطلوبَين مما يُحوج إلى الكلامِ في الإحباط والتكفير، والكلامُ في ذلك[١٠] يُحوج إلى الكلامِ في صفات الثواب والعقاب، فلا جرمَ

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «ومباحث»، وفي (أ): «في مباحث».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «الأصل»، وفي (أ): «الباب».

(٣) قوله: «على» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «بل».

(٥) قوله: «أهل» سقط من (ج).

(٦) كذا في (ج): «الصلاة»، وفيهما: «الضلالة».

(٧) في (ب) و(ج): «يقطع».

(٨) في (ب) و(ج): «النار إلا أن».

(٩) زاد في (ج) هنا: «المقامين».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «مما».

رتّبنا[١] هذا الأصلَ على خمس[٢] مسائلَ:

المسألة الأولى: في تجويز العفو

ولا بدّ[٣] ـ قبلَ الخوض في الاستدلال ـ من نقل المذاهب، فنقول[٤]: اتفقت الأمةُ على أن من ماتَ على الكفر فإن الله يُعذّبه أبداً.

واختلفوا في أصحاب الكبائر من أهل الصلاة[٥] على وجوهٍ، ولا بُدّ من ضبط المذاهب على طريق التقسيم فنقول:

إما أن ندّعيَ القطعَ بأن الله تعالى يُعذب كلَّ واحدٍ من أهل الكبائر[٦]، أو ندّعيَ القطعَ بأن الله تعالى لا يعذبُ[٧] أحداً من أهل الكبائر من أهل الصلاة[٨]، أو ندّعيَ القطعَ بأن الله تعالى يُعذّب البعض ويعفو عن البعض، أو لا ندّعي القطعَ بشيءٍ من هذه الأقسام، بل نتوقّف في الكلّ، فهذه أقسام أربعةٌ:

فالقسم الأول ـ وهو القطع بأن الله تعالى يعذب كل واحد من أهل الكبائر ـ فهو أيضاً على قسمين:

---

(١) في (ب) و(ج): «بيّـنّا».

(٢) في (ب) و(ج): «على أربع».

(٣) في (ج): «لا بد».

(٤) زاد في (ب) و(ج): «قد».

(٥) كذا في (ب) و(ج): «أهل الصلاة»، وفي (أ): «الضلالة».

(٦) كذا زاد في (ج) هنا: «من أهل الصلاة»، وفي (أ): «الضلالة».

(٧) في (ج): «يعذبهم».

(٨) من قوله: «أحدًا من أهل» إلى هنا سقط من (ج).

لأنه إما أن يقال: إنّ الله تعالى[١] يُخلدهم في العذاب، أو يقال[٢]: إنّه تعالى يعذبهم ولكن لا يخلدهم.

فالأول[٣] مذهب كل المعتزلة، والثاني مذهبُ الخالدي منهم[٤].

وأما **القسم الثاني**، فهو مذهبُ المرجئة الخالصة.

وأما **القسم الثالث** فهو مذهب[٥] أكثر أهل السنة، وهم اتّفقوا على أنا لا نعلم الآنَ أن الله تعالى عن أي كبيرة يعفو؟ واتفقوا أيضاً على أنه[٦] تعالى لا يُخلد عقوبةَ أحدٍ من هؤلاء.

وأما **القسم الرابع** ـ وهو أن[٧] لا نقطعَ بشيءٍ من هذه الأقسام ـ فقد يميل إليه كثيرٌ من أصحابنا، وهو مذهب أكثر الإمامية.

واعلمْ أن الذاهبين إلى هذا القسم يكفيهم ـ في تصحيح مقالتهم ـ القدحُ فيما احتج به القاطعون على الوعيد، ولا حاجةَ بهم إلى الاستدلال على ذلك، بل لا يمكنهم الاشتغالُ بالاستدلال؛ لأن إقامةَ الحجّة من الشاكّ المتردّد على كونِهِ شاكّاً عبثٌ.

وإذا عرفت هذا التفصيل[٨] فنحن نختار القسم الثالث[٩] ونثبت ـ أولًا ـ القطعَ على أن الله تعالى يعفو عن بعض الكبائر ـ وإن كنا لا نعلم أنه عن أيِّ كبيرة

---

(١) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «ويقال».

(٣) في (ج): «والأول».

(٤) قوله: «منهم» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) «مذهب» من حاشية (ج) ووضع عليها علامة: صح.

(٦) في (ج): «أن الله».

(٧) في (ج): «أنا».

(٨) في (ج): «التحصيل».

(٩) في (ب): «الأول» [وهو الصحيح]، و في (ج): «الثالث»، وفي (أ): «الأول». والصحيح ما أثبتناه.

يعفو ـ ونُورد شُبهَ الخصوم ونُجيب عنها، ثم نشرع في المسألة الثانية في بيان[١] القطع على أنه[٢] تعالى[٣] لا يُخلّد عقوبة الفساق، ثم نُجيب عن شُبه الخصوم فيها، وحينئذ يحصل لنا ـ بالجواب عن تلك الشبه ـ تصحيحُ القسم الرابع، وهو مذهب من توقف في جملة هذه الأقسام.

فلنذكُر الآن ما يدلُّ على أن الله[٤] يعفو عن بعضِ الكبائر، وفيه أربعُ[٥] طُرقٍ:

الطريقة الأولى: التمسك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨ و١١٦]، والاستدلال به: أن المراد من قوله تعالى: ﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ إما معصية يجبُ غفرانُها، أو معصية لا يجب غفرانُها.

والأول باطل؛ لأن الوجوبَ على الله تعالى مُحالٌ.

وبتقدير تسليم ذلك! ففي الآية ما يمنعُ مِن حملِها عليه من وجهَين:

أحدهما: أن قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ معناه: أنه لا يغفر[٦] تفضُّلًا؛ لأنه قد ثبت أن الله تعالى يغفره بالتوبة، وإذا لزم إضمار هذا الشرط في الجملة الأولى وجب إضمارُه في الجملة الثانية حتى يكون معنى قوله: ﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾: أن يغفر[٧] تفضُّلاً ما دون ذلك؛ لأنا لو أضمرنا هذا الشرط في الجملة الأولى ولم نُضمره في الجملة الثانية خرج الكلامُ عن النظم!

---

(١) في (ب) و(ج): «في بيان أن».
(٢) في (ج): «أن الله».
(٣) في (ب): «على الله تعالى».
(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٥) قوله: «أربع» سقط من (ب) و(ج).
(٦) في (ج): «يغفره».
(٧) في (ج): «أنه يغفره».

ألا ترى أن القائل إذا قال: إنّ فلاناً لا يتفضّل بمئة[١] دينار ولكنه يُعطي العشرة لِـمن يستحقها لـم يكن الكلامُ منظوماً؟

أما لو قال: فلان لا يتفضل بالمئة[٢] ويتفضل بالعشرة كان الكلام منظوماً؛ فثبت أنه ليس المراد من قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ معصية[٣] يجب غفرانها.

وثانيهما: أن المغفرة في الآية معلَّقة على المشيئة، والفعل إنما يعلق على المشيئة ـ في وضع اللسان ـ إذا لـم يكُن واجباً.

ألا ترى أنه لا يحسن أن يقال: إنّ فلاناً يقتضي[٤] الدين على[٥] من[٦] يشاء من المستحقين ويحسن أن يقال[٧]: الملك يخلع على من يشاء؟

فثبت أن المراد من الآية معصية لا يجب غفرانها، وكل من حمَل الآية على ذلك لـم يُخصّصها بمعصية معينة، بل أثبت مقتضاها، وهو جوازُ المغفرة في كل المعاصي سوى الكفر، وهو المطلوب.

فإن قيل: لا نُسلِّمُ أنه ليس المراد من الآية معصية يجب غفرانها!

قوله: الوجوبُ على الله تعالى مُحالٌ.

قلنا: الكلام عليه ما مرَّ

قوله: لـما وجب إضمارُ التفضُّل في الجملة الأولى وجب إضمارُه في الجملة الثانية.

---

(١) في (ج): «بمئة».

(٢) في (ج): «بالمئة».

(٣) في (ج): «تبعيضية».

(٤) في (ب) و(ج): «يقضي».

(٥) قوله: «على» سقط من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «لمن».

(٧) زاد في (ب) و(ج): «إن».

قلنا: إنّما يجب أن يضمر التفضُّل في الجملة الثانية لو كان ذِكرُه مظهراً في الجملة الأولى، فأما إذا عُلم ذلك بالدليل فلا يجب.

ولولا صحة ما قلناه لكان من الواجب أنه تعالى لو قال: «إنّ الله لا يغفرُ أن يشرك به تفضُّلاً ويغفر ما دونه من الصغائر عندَ مُجانبة الكبائر» أن يكون هذا الكلام ركيكاً، ومعلوم أنه ليس كذلك.

قوله: الواجبُ لا يعلق بالمشيئة.

قلنا: هذا باطلٌ؛ لأن جميعَ أفعال الله تعالى تقع بمشيئته، ولذلك قال[1]: ﴿يُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٤٠] مع أنه لا يصحُّ التفضُّل بالتعذيب.

وقال في أهل الكتاب: ﴿بَلۡ أَنتُم بَشَرٞ مِّمَّنۡ خَلَقَۚ يَغۡفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ [المائدة: ١٨] مع أنه تعالى[2] لا يتفضَّلُ بالغفران على الكفّار، فإذا[3] حسُن تعليقُ ما عُلم أنه تعالى لا يعلقه[4] على المشيئة فلم لا يجوز[5] تعليقُ ما عُلم فيه[6] تعالى أنّه يعلقه[7] على المشيئة؟

ثم إن سلّمنا أن المراد به الكبائر! ولكن مطلوبكم من هذه الآية إما أن يكون هو دلالتها على أنه لا يعاقب على بعض الكبائر، أو عدم دلالتها على أنه يعاقب على الكبائر.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٣) في (ج): «وإذا».

(٤) كذا في (ج): «يعلقه»، وفيهما: «يفعله».

(٥) زاد في (ج) هنا: «منه».

(٦) في (ج): «منه».

(٧) كذا في (ب) و(ج): «يعلقه»، وفي (أ): «يفعله».

والأول غير حاصل؛ لأنه يقال[١]: لو اقتصر على قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾[٢] لحصل هذا المطلوب، ولكنه تعالى قيّد[٣] مغفرةَ ما دون الشرك بمن[٤] يشاء له المغفرة، ولم نتبين[٥] أن من يشاء[٦] أن يغفر له من هو؟ فلا جرم لا تحصل[٧] من هذه الآية الدلالةُ[٨] على أنه لا يعاقب على ما دون الشرك، بل يحصل منها عدمُ دلالتها على أنه يعاقب على ما دون الشرك، وذلك مما لا يفيد المطلوبَ؛ فإنه لا يلزمُ من عدم دلالة شيءٍ على شيءٍ آخَرَ عدمُ ذلك المدلول، وإلا لزم عدمُ كلِّ الأشياء؛ إذ لا شيءَ إلا ويُوجَد شيءٌ لا يكون دليلاً عليه.

ثم إن[٩] سلمنا دلالة الآية على أنه تعالى يغفر الكبائر! ولكن مطلقاً أو بشرط المشيئة.

والأولُ ظاهرُ الفساد؛ لأنه تعالى شرطَ المشيئةَ بقوله: ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾.

والثاني مسلَّمٌ، ولكن لا بدّ وأن يُبيِّنوا أن الله تعالى قد شاء غفرانَ صاحب الكبيرة، وذلك أول المسألة.

ثم إن[١٠] سلّمنا دلالةَ الآية على غفران[١١] الكبيرة من الوجه الذي ذكرتُموه!

---

(١) في (ج): «لأنه تعالى».

(٢) قوله: «ذلك» سقط من (ج).

(٣) في (ج): «المطلوب ذلك قيد».

(٤) في (ب) و(ج): «ممن».

(٥) في (ب) و(ج): «يبينّ».

(٦) في (ج): «شاء».

(٧) في (ب) و(ج): «يحصل».

(٨) في (ب) و(ج): «الآية لدلالةِ».

(٩) في (ب) و(ج): «ولئن».

(١٠) في (ب) و(ج): «ولئن».

(١١) زاد في (ج) هنا: «صاحب».

ولكن الله تعالى لو قال: «إنّ الله[1] لا يغفر أن يشرك به، ولا أكل أموال اليتامى، ولا الفرار من الزحف، ولا قتل المؤمن بغير حق، ويغفر ما دون ذلك» لكنا نقطعُ على أنه ليس المرادُ بقوله تعالى: ﴿مَادُونَ ذَٰلِكَ﴾ شيئاً من هذه الكبائر.

ثم إنه تعالى توعّد على هذه الذنوب في غير هذه الآية، فوجب أن لا يختلف الحكمُ الذي ذكرناه؛ لأن القرآن كلَّهُ كالكلمة الواحدة في البُعد عن التناقض والاختلاف.

ثم إن[2] سلّمنا دلالة الآية على غفران الكبيرة[3] مطلقاً! ولكن نقول بموجبها، ونحمل الغفران على تأخير العقوبة.

لا يقال: إنّه حقيقةٌ في إسقاط العقوبة[4]، فوجب أن لا يكون حقيقةً في تأخير العقوبة؛ لئلا يلزم الاشتراكُ[5] الذي هو على خلافِ الأصل.

لأنا نقول: الغفرُ[6] حقيقةٌ في السّتر، ولمّا لزم ذلك سقوط العقاب[7] استعمل لفظ المغفرة في سقوط العقاب، ثم إن سقوط العقاب أعمُّ من سقوط العقاب دائماً في كل وقت، أو في سقوط[8] في الماضي فقط، أو في الحاضر فقط، أو في المستقبل فقط؛ بدليل أن سقوط العقاب يصحُّ تقييدُه بكلّ واحدٍ من هذه القيود، وما كان كذلك كان مشترَكاً بين تلك المقيّدات.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٢) في (ب) و(ج): «ولئن».
(٣) في (ج): «الكبائر».
(٤) في (ج): «العقاب».
(٥) في (ج): «الإشراك».
(٦) في (ج): «الغفران».
(٧) في (ب) و(ج): «العذاب».
(٨) في (ب) و(ج): «سقوطه».

وإذا ثبت ذلك ثبت أنّ لفظ المغفرة يُفيد تأخيرَ العقاب وإسقاطَهُ بالكُلّيّة على سبيل التواطؤ ـ لا على سبيل الاشتراك ـ فلا يلزم ما ذكرتَه[١].

ويؤكِّد ما قلنا[٢] ورودُ لفظة[٣] المغفرة في كتاب الله تعالى بمعنى تأخير العقاب؛ قال الله تعالى: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِٱلسَّيِّئَةِ قَبْلَ ٱلْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِمُ ٱلْمَثُلَٰتُ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: ٦]، وليس المرادُ من المغفرة هنا[٤] تركَ العقاب؛ لأن الآيةَ وردت في الكفّار، ولأن سياقها[٥] لا يَليق أيضاً بذلك.

وأيضاً: قال[٦] تعالى: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَفُورُ ذُو ٱلرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُم بِمَا كَسَبُواْ لَعَجَّلَ لَهُمُ ٱلْعَذَابَ بَل لَّهُم مَّوْعِدٌ لَّن يَجِدُواْ مِن دُونِهِۦ مَوْئِلًا﴾ [الكهف: ٥٨]، وذلك تصريحٌ بأنّ المغفرة ـ في هذه الآية ـ بمعنى تأخير العقاب، فيكون حقيقةً فيه.

ثم إن سلّمنا أن لفظة[٧] المغفرة ليست ظاهرة في تأخير العقاب! ولكن متى لا يُحمَلُ اللفظ على المعنى المرجوح إذا قام الدليل أو إذا لـم يقمع م وهنا[٨] قام الدليل على حملها عليه.

بيانه أن الله تعالى ذكر هذه الآية في موضعين من سورة النساء وما قبلَها في

(١) في (ج): «ذكرتموه».
(٢) في (ج): «ويؤيد ما قلناه».
(٣) في (ج): «لفظ».
(٤) في (ب) و(ج): «هاهنا».
(٥) كذا في (ج): «ولأن سياقها»، وفي (أ) و(ب): «شيئاً منها».
(٦) زاد في (ج) هنا: «الله».
(٧) في (ب) و(ج): «لفظ».
(٨) في (ب) و(ج): «هاهنا».

الموضعين يقتضي حملها على ما ذكرناه؛ لأنه تعالى قال[١] أولًا: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ ءَامِنُواْ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدْبَارِهَآ أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَٰبَ ٱلسَّبْتِ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا * إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ ﴾ [النساء: ٤٧-٤٨]، فلما حذّرهم تعالى من[٢] تعجيل العقوبة على ترك الإيمان بالـمُنزل قرن[٣] ذلك بقوله[٤]: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ ﴾ أي: لا يؤخّر عقوبةَ الشرك، بل يُعجِّلُها، فلا تأمَنوا من[٥] أن يفعل بكم ما حذّركم به من طمسِ الوجوه، وردِّها على الأدبار، والمسخ كما مسخ أصحاب السبت.

ثم قال: ﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ أي: ولا يُعجّل عقوبةَ ما دونَ الشرك بل يؤخّرها.

وقال تعالى ثانياً: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ ﴾ إلى قوله: ﴿ وَسَآءَتْ مَصِيرًا * إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ ﴾ الآيةَ [النساء: ١١٥-١١٦]، فلما توعد على مشاقة الرسول بتعجيل الخذلان وهو قوله: ﴿ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ ﴾ عقبه بالتنبيه على عظم الشرك وأنه تعالى[٦] لا يدع تعجيل الخذلان به ثم قال: ﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ١١٦]، أي: ليس يفعل هذا الخذلان بمَن[٧] آمَن ثم ارتكب ما دون الشرك، فإنه لا يكِلُه إلى نفسِه ولا يمنعُه على الإطلاق.

---

(١) في (ج): «لأنه قال تعالى».

(٢) قوله: «من» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «قدر».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) قوله: «من» سقط من (ج).

(٦) في (ج): «والله تعالى».

(٧) في (ب) و(ج): «لمن».

ثم إن سلّمنا أنّ المرادَ من المغفرة إسقاطُ العقوبة! ولكنّ إسقاطَ كلِّ أنواعها، أو بعض أنواعها؟

الأول ممنوع[١]؛ لأن إسقاطَ العقوبةِ أعمُّ من إسقاطِ كلِّ أنواعِها، أو إسقاطِ[٢] بعضِ أنواعها، ولا يلزمُ من حقيّة العامّ حقيّةُ الخاصّ.

والثاني مُسلَّمٌ[٣]، ونحن نقول به[٤]؛ لأن الله تعالى لا يُعاقب فسّاقَ أهل الصلاة[٥] بجميع أنواع العقوبة.

ثم إن سلّمنا دلالة هذه الآية على ما ذكرتُموه! ولكنها مُعارَضةٌ بسائر الآيات الدالّة على الوعيد مع أن العمل بها أولى؛ لأن آياتِ الوعيدِ خاصةٌ، والآية التي تمسّكتُم بها عامّةٌ، والخاصُّ مُقدَّمٌ على العامّ.

والجواب:

قوله: إنّا يجبُ[٦] إضمارُ التفضُّل في الجملة الثانية إذا جرى ذِكرُهُ مُظهَراً في الجملة الأولى، أما إذا جرى ذكره مُضمَراً فلا يجب.

قلنا: الألفاظُ تابعةٌ للمعاني فلو لـم يلزَمْ مِن اعتبارِ شرطٍ في الجملة الأولى اعتباره في الجملة الثانية[٧] لـم يلزَمْ من[٨] ذلك أيضاً عند كونه مَظهراً؛ لأنّ انتظامَ الكلام إنما

---

(١) في (ج): «والأول ع».

(٢) في (ج): «وإسقاط».

(٣) في (ج): «والثاني م».

(٤) في (ج): «نقول بموجبه».

(٥) كذا في (ج): «أهل الصلاة»، وفيهما: «الضلالة».

(٦) في (ب) و(ج): «أما قوله: إنّما يجب».

(٧) قوله: «اعتباره في الجملة الثانية» زيادة من (ب) و(ج).

(٨) قوله: «من» زيادة من (ب) و(ج).

تكونُ[١] بحسب انتظام المعاني لا بحسبِ الألفاظ؛ لأنا لو قدّرنا خلوَّ الألفاظ عن الدلالة عن[٢] المعاني لـم يكُن اعتبارُ النظم في الألفاظ.

قوله: أفعال الله تعالى[٣] ـ وإن كانت واجبةً ـ إلا أنها لا تقع إلا بمشيئته.

قلنا: لا نزاعَ فيه، ولكنّ[٤] عُرف أهل اللسان استقرَّ على أنَّ الفعل الواجب لا يُعلَّق على المشيئة بدليل المثال الذي ذكرناه، أما[٥] قوله تعالى: ﴿وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ [المائدة: ١٨]، وقوله: في أهل الكتاب: ﴿بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ[٦] يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ﴾ [المائدة: ١٨] فلا إشكال فيه على قولنا؛ لأن عندنا أنه يحسُنُ منه تعالى أن يغفر أو يعذب أيَّ شخصٍ كان، فلما كان كذلك ـ لا جرَمَ ـ حسُنَ تعليقُه على المشيئة.

قوله: مطلوبُكم من الآية دلالتُها على أنه[٧] لا يُعاقب على ما دون الشرك، أو عدم دلالتها على أنه يعاقب على ما دون الشرك.

قلنا: مطلوبنا هو الأول، والمعلَّق على المشيئة ليس هو أصل الغفران، بل من يُفعل به الغفران، فلا جرم إفادةُ[٨] الآية القطعُ بأصل المغفرة، والتوقُّفُ فيمن يفعل به المغفرة.

مثاله: إذا قال الملِكُ لعبيده مشيراً إلى خِلعةٍ معينة: إني أخلَعُ بهذه[٩] الخِلعةِ

(١) في (ج): «يكون».
(٢) في (ب) و(ج): «على».
(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٤) في (ج): «لكن».
(٥) في (ب) و(ج): «وأما».
(٦) قوله: ﴿مِّمَّنْ خَلَقَ﴾ زيادة من (ب) و(ج).
(٧) في (ج): «أنها».
(٨) في (ج): «أفادت».
(٩) في (ج): «هذه».

على من أشاء منكم؛ فذلك يُفيد القطعَ بأنه يخلع بتلك[١] الخِلعة على بعض عبيدِه[٢]، والتوقُّف في تعيين ذلك العبد.

قوله: الآيةُ دالّـةٌ على أنه تعالى يغفر ما دون الشرك مطلقاً، أو بشرط المشيئة.

قلنا: اشتراط المشيئة عائد إلى أصل الغفران، أو إلى المغفور له؟ ع م.

بيانه: أنه تعالى لـم يقُل: إن شئتُ غفرتُ ما دون الشرك، بل قطَعَ بكونه فاعلاً لأصل المغفرة فقال: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ [النساء: ٤٨ و١١٦]، والمعلَّق على المشيئة هو المغفور. مثالُه ما مرّ.

ثم إن[٣] سلّمنا أنّ المعلّق على المشيئة هو فعلُ المغفرة! ولكن لا بُدّ من وقوع هذه المشيئة حتى يظهر الفرقُ بين الشرك وبين ما دونه، فإنا ـ بالضرورة ـ نعلم[٤] دلالةَ هذه الآية على الفرق بين الشرك وبينَ ما دونه في حُكم المغفرة.

قوله: إنّ الله تعالى: لو قال: إنّ الله لا يغفر أن يُشركَ به، ولا أكل أموال اليتامى، ولا الفرار من الزحف، لكنا نقطعُ على أنه ليس المراد[٥] بقوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ شيئاً[٦] من الكبائر، فكذلك إذا ذكَرَ هذه الأشياءَ في سائر المواضع.

قلنا: لـما دللنا على أنه لا يجوز أن يكون المرادُ بها دون الشرك معصيةً يجب مغفرتُها امتنع أن يذكر تعالى هذه الآيةَ على الوجه الذي فرضتُموه، وإلا لـم يبقَ لقوله:

(١) في (ج): «تلك».
(٢) في (ج): «عبده».
(٣) في (ب) و(ج): «ثم لئن».
(٤) في (ب) و(ج): «نعلم بالضرورة».
(٥) في (ب) و(ج): «أن المراد ليس».
(٦) في (ج): «يشاء».

﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ فائدةٌ؛ لأن ـ بالدليل الذي ذكرنا ـ ثبت أنه لا يجوز أن يكون المرادُ منه هو الصغيرةَ أو الكبيرةَ بعد التوبة.

فلو قدّرنا أنه تعالى عدّ الكبائر[1] قبل التوبة! لـم يبقَ شيءٌ يندرجُ تحتَ حُكم الغفران، فتصير الآية[2] مُعطّلة.

قوله: تُحمَل[3] المغفرة على تأخير العقاب.

قلنا: هذا باطلٌ لوجوهٍ ثلاثة[4]:

أحدها: أن الأمة كانت مُجمِعةً إلى زمان ظهورِ صاحبِ هذا التأويل على أنّ المرادَ من المغفرة المذكورة في الآية إسقاطُ العقاب؛ لأن الوعيدية كانوا يحملونها إما على الصغائر، أو[5] الكبائر بعد التوبة، والمرجئة كانوا يحملونها على الكبائر قبل التوبة، فالمنع من حملِ الآية لا على إسقاط العقوبة يكون خَرقاً للإجماع.

لا يقال: إنّ ما ذكرتموه يقتضي المنع من استخراج تأويل جديد للآية، وذلك باطلٌ؛ لِـما علمنا أنّ الناس في كلّ زمانٍ كانوا يستخرجون تأويلاتٍ جديدةً للآيات.

لأنا نقول: إنّا لا نمنعُ من استخراج التأويل الجديد[6]، وإنما نمنع من إبطال التأويل الذي اتفقت الأمةُ على صحته، والفرقُ بين الأمرَين ظاهر.

---

(١) في (ج): «تعالى غفر الكبيرة».

(٢) قوله: «الآية» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «نحمل».

(٤) قوله: «ثلاثة» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «أو على».

(٦) في (ج): «التأويلات الجديدة».

وإذا[١] كان كذلك فنقول: قد بيّـنّا أنّ الأمةَ[٢] كانت مُجمِعةً على تفسير المغفرة في هذه الآية بإسقاط العقوبة أبدا فوجب القطعُ بصحة هذا التفسير.

فالتأويل[٣] الذي ذكرتموه ـ إن كان يمنع من صحة هذا التفسير الـمُجمَع عليه ـ لزم أن يكون تأويلُكم باطلاً؛ لأن ما أدّى إلى بُطلان ما أجمعت الأمةُ على صحته كان هو الباطلَ لا ما أجمعت الأمةُ عليه.

وإن كان لا يمنعُ من صحة هذا التفسير الـمُجمَع عليه، فنحن نتمسّك في إثبات مطلوبنا بذلك التفسير الـمُجمَع عليه، فحينئذٍ لا يكون التأويلُ الذي ذكروه[٤] قادحاً في مطلوبنا.

وثانيها: أنا لو حملنا المغفرةَ على ما ذكروه لزمَ أن يُعجّل اللهُ تعالى[٥] عقوبةَ الكفار[٦] في الدنيا، وفي العلمِ الضروريّ بأنه لا تفاوُتَ في[٧] الدنيا بين أحوال المؤمنين والكافرين في أحوال العقاب ما[٨] يُقطَع عنده بفسادِ هذا التأويل.

لو قيل: إنّ راحةَ الكافر[٩] في الدنيا أكثرَ من راحة المؤمن[١٠] لكان ذلك أقربَ لقوله عليه السلام: «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»[١١]، ولأن المعتزلة يقولون: إنّ

---

(١) في (ج): «فإذا».
(٢) في (ج): «الآية».
(٣) في (ب): «في التأويل»، وفي (ج): «والتأويل».
(٤) في (ج): «ذكرتموه».
(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٦) في (ب) و(ج): «العقوبة للكفار».
(٧) زاد في (ج) هنا: «أحوال».
(٨) في (ب) و(ج): «وما».
(٩) في (ج): «الكافرين».
(١٠) في (ج): «المؤمنين».
(١١) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب الزهد والرقائق (٢٩٥٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

الله تعالى يوصل الأعواضَ إلى الكفار في الدنيا حتى لا يَبقى لهم شيءٌ من الراحات في الآخرة، والمؤمن قد لا يُوصل الله[1] أعواضَه في الدنيا بل في الآخرة.

لا يقال: العقابُ الذي يعجله الله تعالى هو منعُ الألطاف[2].

لأنا نقول: فعَلى[3] هذا التقدير يصيرُ معنى الآية: إن الله تعالى[4] يمنع الألطافَ عن الكافر ولا يمنعُها عن المؤمنين[5]، ونحن نعلم ـ بالضرورة ـ أن تفسيرَ المغفرةِ بفعل الألطاف باطلٌ في اللغة، وإن جاز هذا التأويل كانت[6] التأويلاتُ الباطلةُ التي ذكرها[7] الباطنيةُ ـ خذلهم الله ـ أجوَزَ.

وأيضاً: فلأنّ الألطافَ الممنوعة إما أن تكونَ هي الألطاف التي تفرع عليها الإيمان، أو الألطاف التي تكون هي متفرعةً على الإيمان.

والأول لا يجوز من الله تعالى منعُه عندكم، والثاني يستحيل[8] من الله تعالى فعلُه عندما لم يفعل العبدُ الإيمانَ، فلا يكون المانع لتلك[9] الألطافِ هو الله تعالى[10]، بل العبدُ، فظهر فسادُ هذا التأويل.

وثالثها: أنه يجب حملُ كلام الله تعالى على المعاني المتبادِرة إلى الأفهام! والمتبادرُ

---

(١) قوله: «الله» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «موضع الألطاف».

(٣) في (ب) و(ج): «على».

(٤) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٥) كذا في (ج): «ولا يمنعها عن المؤمنين»، وفي (أ) و(ب): «ويمنعها عن المؤمن».

(٦) في (ج): «لكانت».

(٧) في (ج): «يذكرها».

(٨) في (ب) و(ج): «والثاني لا يجوز».

(٩) في (ج): «لذلك».

(١٠) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

إلى الفهم من لفظ المغفرة إسقاطُ[١] العقابِ لا تأخيرُه، فبطل ما ذكروه من التأويل[٢].

قوله: نحملُ الآية على أنه تعالى لا يُعاقب على ما دونَ الشرك بكلِّ أنواع العقوبة.

قلنا: إذا كانت المغفرةُ عبارةً عن تركِ العقاب فقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ٤٨ و١١٦] معناه: إن الله[٣] يُعاقب على الشِّرك؛ فلا يخلو إما أن يكون المراد[٤] أنه يُعاقب بكلِّ أنواع العقوبات، أو ببعض أنواع العقوبات.

والأول باطل؛ لأن الجمعَ بين كلّ أنواع العقوبات مُحالٌ؛ فإن العقوبةَ بالحرارة والعقوبةَ بالبرودة لا يجتمعان، والعقوبة في أقصى جهنم مع العقوبة في وسطِ جهنم لا يجتمعان.

وإذا بطل ذلك ثبت الثاني، ونقيضُ الجزئيّ يجب أن يكون كُلّيّاً، فوجب أن تكون المغفرةُ عبارةً عن إسقاطِ كلِّ أنواع العقاب[٥].

قوله: هذه الآية معارَضةٌ بآيات الوعيد.

قلنا: نحن لـم نتمسّكْ بعموم هذه الآية حتى يُقال: التمسُّك بآياتِ الوعيد أَولى بل بيّـنّا أنّـا لو لـم نحملْها على الكبائر لزم خلوُّها عن الفائدة.

ثم إن تمسّكنا بعموم هذه الآية! ولكنا نقول: إنّ هذه الآيةَ عامّةٌ في المعاصي خاصّةٌ في المغفور له، وآياتُ الوعيد خاصّةٌ بالمعاصي عامةٌ في المغفور له، وكلُّ واحدةٍ[٦]

---

(١) في (ج): «وإسقاط».

(٢) زاد في (ج) هنا: «من هذه الوجوه الثلاثة».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) زاد في (ج) هنا: «به».

(٥) في (ج): «العقوبات».

(٦) في (ج): «واحد».

منهما أخصُّ من الأخرى وأعمُّ من وجهٍ فلا يُمكنُهُم[1] الترجيحَ.

ثم إنّـا نعارِضُ آياتِ الوعيد بآياتِ الوعد، أو نتمسك بهذه الآية من وجوهٍ عدّةٍ ونجعل بعضَ تلك الوجوه معارِضاً لِـما يتمسّكون به من الآيات، فيبقى بعضُها سليماً عن المعارِض.

فمن تلك الوجوه: أن نتمسّك بعمومِها ـ من حيثُ الصيغة ـ ونبيّن ذلك بالاستثناء؛ فإنه يحسُنُ أن يُقال: ويغفر ما دون ذلك إلا الزنا والسرقة، والاستثناءُ ـ عند الوعيدية ـ يُخرِجُ من الكلام ما لولاه لوجب دخولُه فيه، فعلمنا عمومَ هذه الصيغة للكبائر.

ومنها: أن نتمسك بعمومها من حيث الإيمان، فإنه تعالى رتب المغفرة على ما دون الشرك، وترتيبُ الحكم على الوصف المشتقِّ مُشعِرٌ بكَونِ ذلك الوصفِ علّةً.

فعلى هذا التقدير ينزل قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ منزلةَ قوله: «ويغفر ما دون الشرك[2]»؛ لكونه دون الشرك، وذلك يقتضي عمومَ المغفرة في كلِّ ما دون الشرك؛ لوجوب ترتُّبِ الحُكم على العلّة أينما وُجدت.

وكلُّ هذه المقدمات جليّةٌ إلا قولنا: إن ترتيبَ الحكم على الوصف المشتقّ مُشعِرٌ بكون ذلك الوصف علةً، والدليل عليه: أن القائل إذا قال: «أكرِمِ الجُهّالَ وأهِنِ العلماء» فإنه يُستقبح هذا الكلام.

فإما أن يكون هذا الاستقباحُ؛ لأنه يُفهَم منه أنّ ذلك القائلَ جعلَ[3] الجاهلَ مستحقاً للإكرام، والعالـمَ مستحقاً للإهانة.

---

(١) في (ج): «فلا يمكنكم».

(٢) في (ب) و(ج): «ما دون ذلك».

(٣) في (ب): «لأنه يفهم منه أنه جعل».

أو لأنه يُفهَم منه أنه جعل الجاهلَ ـ لجهلِهِ ـ مستحقّاً للإكرام، والعالـمَ ـ لعلمه ـ مستحقاً للإهانة.

والأول باطلٌ؛ لأنه لا يُعَدّ في كون العالـم مستحقّاً للإهانة بسببٍ[١] آخَرَ غير علمه، وفي كون الجاهل مستحقاً للإكرام بسبب آخرٍ غير جهله.

ولـما بطل ذلك تعيّن الثاني فثبتَ أنّ ترتيبَ الحُكم على الوصف المشتقّ يفيد ـ بوضع اللغة ـ تعليلَه به[٢] على الإطلاق، وهو المطلوب.

ومنها: أن نقول: المراد بما دون الشرك ليس هو المعصية بعد التوبة؛ لأنه لا يبقى حينئذ الفرق بين الشرك وبين ما دونه؛ لأن كلَّ واحد منهما مغفورٌ بعد التوبة وغير[٣] مغفور قبلها فوجب حملها على المعصية قبل التوبة.

وليس المراد هو الصغيرة؛ لأن الصغيرة[٤] يجب غفرانها[٥]، والآية لا يجوز حملُها على المغفرة الواجبة للوجهين المذكورين في أول الطريقة، فوجب حملُ الآية على الكبيرة قبل التوبة، وهو المطلوب.

وهذا الوجه مبنيٌّ[٦] على الفرق بين الصغيرة والكبيرة[٧]، وعلى أنّ الصغيرة[٨]

(١) في (ج): «السبب».
(٢) قوله: «به» سقط من (ب) و(ج).
(٣) في (ب) و(ج): «غير».
(٤) كذا في (ب) و(ج): «الصغيرة؛ لأن الصغيرة»، وفي (أ): «الصغير» في الموضعين.
(٥) كذا في (ب) و(ج): «غفرانها»، وفي (أ): «غفرانه».
(٦) في (ب) و(ج): «يبنى».
(٧) كذا في (ب) و(ج): «الصغيرة والكبيرة»، وفي (أ): زالصغير والكبير».
(٨) كذا في (ب) و(ج): «الصغيرة»، وفي (أ): «الصغير».

يجب غفرانُها[١] والكبيرة[٢] بعد التوبة يجب غفرانها[٣]، وهذه الأشياء غيُر لائقةٍ بأصولنا، فالأَولى إيراده على سبيل الإلزام، وبالله التوفيق.

الطريقة الثانية: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: ٦] مقتضى الآية أن يحصل الغفرانَ حالَ[٤] مباشَرَةُ الظلم؛ كما إذا قيل[٥]: «رأيتُ فلاناً على أكلِه»؛ فإنه يدُلُّ على أنه رآهُ حالَ كونِه آكلاً، ومعلومٌ أن حالَ الاشتغال بالظلم لا يكون تائباً، فثبت حصولُ المغفرة لغير التائب على الإطلاق.

الطريقة الثالثة: أجمعت الأمةُ على وجودِ الشفاعة المقبولة لنبيِّنّا عليه السلام، فلا يخلو تأثيرُها إما أن يكون في زيادة المنافع، أو في إسقاط المضارّ.

والأول باطلٌ، وإلا لكنّـا شافعين في النبي عليه السلام إذا سألْنا الله تعالى أن نزيدَ[٦] في كرامته وذلك باطلٌ بالإجماع، فيلزم أن يكون تأثيرُها في إسقاط العقوبات وذلك يدلُّ على العفو.

فإن قيل: لا نُسلِّمُ أن الشفاعة ليست لطلب المنافع.

قوله: يلزم كونُنا شافعين للنبي عليه السلام.

قلنا: متى يلزم ذلك: إذا أوجبنا كونَ الشفيع أعلى درجة من المشفوع له، وإذا لـم يوجب[٧] ذلك؟ ع م.

---

(١) كذا في (ج): «غفرانها»، وفي (أ) و(ب): «غفرانه».
(٢) كذا في (ب) و(ج): «والكبيرة»، وفي (أ): «الكبير».
(٣) كذا في (ب) و(ج): «غفرانها»، وفي (أ): «غفرانه».
(٤) في (ب) و(ج): «تحصل المغفرة حالة».
(٥) في (ج): «قال».
(٦) في (ج): «يزيد».
(٧) في (ب) و(ج): «أو إذا لم نوجب».

بيانه: أنّ الآمر كما يجب أن يكون أعلى من المأمور، فيجب أن يكون الشفيع أعلى من المشفوع[١].

وإذا ثبت ذلك، فنحن ـ وإن طلَبنا من الله تعالى زيادةَ الإكرام للنبي عليه السلام ـ لكنه عليه السلام ـ لـمّا كان أعلى درجةً منا لا جرم ـ لـم نكن شُفعاءَ[٢] له عليه السلام.

وإن[٣] سلمنا أنّ الرتبة غيُر معتَبرَة! ولكن متى يكون طلبُ المنافع شفاعة: إذا كانت تلك المنافعُ مفعولةً لأجل الشفاعة، أو إذا لـم يكن كذلك؟ ع م.

بيانه: أن السلطانَ إذا عزم على أن يعقدَ لابنه ولايةَ بلده، فإذا حثَّهُ بعض أوليائه على ذلك، وكان السلطانُ يفعل ذلك لا محَالةَ سواءٌ حثّه عليه ذلك الوليُّ أو لـم يحثَّه عليه، وقصد ذلك الوليُّ بذلك الحثِّ التقرُّبَ إلى السلطان[٤] إليه، فكذا هنا[٥] اللهُ تعالى إنّما يُكرم نبيَّه عليه السلام لا لسؤالنا منه تعالى ذلك[٦]، بل إنه يُكرمه سواءٌ سألناه تعالى ذلك أو لـم نسأله، فلم يجب كونُنا شفعاءَ[٧] للرسول[٨].

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتُموه يمنع من حملِ الشفاعة على طلب المنافع! ولكن هنا[٩] ما يدلُّ على ذلك وهو[١٠] من وجهين:

---

(١) زاد في (ج) هنا: «له».

(٢) في (ج): «شفيعًا».

(٣) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٤) زاد في (ج) هنا: «فإنه لا يقال إنه شفيع في ابن السلطان».

(٥) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٦) قوله: «ذلك» سقط من (ج).

(٧) في (ج): «شفيعًا».

(٨) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٩) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(١٠) في (ب) و(ج): «وذلك».

الأول: أنه يقال: «تشفع[1] فلانٌ فلاناً إلى الأمير ليُعطيَه ولايةَ بلدةِ كذا» كما يقال: «شفعه ليطلقه[2] عن الحبس» وتسمى الكتب المكتوبة في الـمُغيَّبين[3] بأنها كتب الشفاعة قال[4]:

فـذاك فتـىً إن تأتِـهِ في صنيعِـهِ ... إلـى مالِـهِ لـم تأتِـهِ بشـفيعِ

سماه شفيعاً في طلب الخير.

الثاني: أن لفظة «الشفاعة» مأخوذة من «الشَّفع» الذي يقابل الوتر؛ لأن الشفيعَ يصير شَفعاً للمشفوع له.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدلُّ على أن شفاعته عليه السلام ليست لطلب الخيرات! لكن هنا[5] ما يدلُّ على أنها ليست لإسقاط العقاب، وهي وجوهٌ تسعةٌ:

الأول: قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ حَمِيمٖ وَلَا شَفِيعٖ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨].

لا يقال: إنّا نقول بموجب الآية؛ لأنه ليس في الآخرة شفيعٌ يطاع؛ لأن الـمُطاعَ يكون فوق المطيع، وليس فوق الله تعالى أحد.

لأنا نقول: الطاعةُ ـ في أصل اللغة ـ: عبارةٌ عن فعلِ مرادِ الغير، والرتبةُ غيرُ معتبرة فيها؛ قال الشاعر[6]:

رُبَّ مَن أنضجتُ غيظاً صدْرَهُ ... قـد تَمَنّى ليَ موتـاً لـم يُطَـعْ

---

(١) في (ب) و(ج): «شفع».

(٢) في (ج): «بطلقه».

(٣) في (ج): «المعنيين».

(٤) زاد في (ج) هنا: «الشاعر».

(٥) في (ب) و(ج): «ولكن هاهنا».

(٦) قوله: «الشاعر» زيادة من (ب) و(ج).

ثم إن[١] سلّمنا اعتبارَ الرتبة فيها! ولكن لا يُمكن اعتبارُها هنا لوجهين:

ـ **أحدهما**: أنّ كل أحدٍ يعترف[٢] أنه ليس في الوجود أحدٌ يطيعُه اللهُ تعالى؛ لأن مَن عرف اللهَ تعالى عرف ذلك بالضرورة، ومن لـم يَعرفهُ لا يُمكنهُ أن يعرف أنه: هل فوقَهُ أحدٌ أم لا؟ وإذا كان كذلك كان حملُ الآية على ما ذكرتُموه حملاً لها على ما لا فائدةَ فيه.

ـ **الثاني**: أنه تعالى نفى شفيعاً يطاع، والشفيع لا يكون دونَ المشفوع إليه؛ لأن الأعلى لا يسمى شفيعاً بل آمِراً، وإذا كان كذلك امتنع اعتبارُ الرتبة في الطاعة المذكورة في الآية.

الثاني: قوله تعالى[٣]: ﴿وَمَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ أَنصَـارٍ﴾ [البقرة: ٢٧٠]، ولو شفع عليه السلام للفُسّاق الظالمين لأنفسهم لكان ناصراً لهم؛ لأنّ مَن يمنعُ من وصول المضرّة إلى الغير فهو ناصرُه.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا تَنفَعُهَا شَفَـٰعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: ١٢٣]، ولا يجوزُ أن يكون المرادُ الشفاعةَ في زيادة المنافع؛ لأنه تعالى حذّر من ذلك اليوم بأنه لا تنفع[٤] فيه شفاعةٌ، ولا يحصل التحذيرُ بأن لا يحصل النِّعَم الزائدة.

يُبيّن ذلك أنه تعالى لو قال: «واتقوا يوماً لا أُسقِطُ فيه عقابَ مَن يستحقُّ شفاعةَ[٥] الشفعاء» كان ذلك زاجراً عن المعاصي.

---

(١) في (ج): «لئن».

(٢) في (ج): «كل واحد يعرف».

(٣) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «ينفع».

(٥) في (ج): «يستحقه بشفاعة».

ولو قال: «واتقوا[١] يوماً لا أزيد فيه منافعَ المستحقّ للثواب بشفاعةِ أحدٍ»[٢] لم يحصل بذلك الزجرُ عن المعاصي، فصحَّ أنَّ المرادَ من الآية الشفاعةُ في أصل[٣] العقاب.

الرابع: قوله تعالى خبراً عن الملائكة: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨]، والفاسقُ ليس بمرتضىً عند الله تعالى، وإذا لم يجُزْ ذلك للملائكة، فكذلك للأنبياء ضرورةً؛ إذ لا قائلَ بالفَرق.

الخامس: قوله[٤]: ﴿أَفَمَنْ حَقَّ[٥] عَلَيْهِ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِي ٱلنَّارِ﴾ [الزمر: ١٩].

السادس: قوله تعالى: ﴿مَّا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ﴾ [يونس: ٢٧].

السابع: أن الأمة مُجمِعةٌ على أنه ينبغي أن يُرغَبَ إلى الله تعالى في أن يجعلَنا[٦] من أهل شفاعته عليه السلام، ولو كان المستحقُّ للشفاعة هو الذي يخرُجُ من الدنيا مُصرّاً على الكبائر؛ لكنا قد رغبنا إلى[٧] الله تعالى في أن يختم لنا[٨] على الإصرار على الكبائر.

الثامن: ثبت ـ بالإجماع ـ أن الرجل إذا حلفَ على أن يفعل ما يُقرّبُه من شفاعة الرسول عليه السلام[٩]؛ فإنه لا يُؤمَرُ ـ عند إرادته البرَّ في يمينه ـ بالمعاصي، بل بالطاعات.

---

(١) في (ج): «اتقوا».
(٢) في (ج): «أحدكم».
(٣) في (ج): «إسقاط».
(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٥) كانت «حقت» في النسختين (أ) و (ب) و(ج).
(٦) في (ج): «يجعله».
(٧) في (ج): «قد سألنا».
(٨) في (ب): «يختم لميتنا»، وفي (ج): «أن يمتنا».
(٩) في (ج): «ع م».

التاسع: روى الحسن[١] عنه عليه السلام أنه قال: «لا ينال شفاعتي أهل الكبائر من أمتي»[٢].

الجواب:

قوله: الشفيعُ يجب أن يكون أعلى من المشفوع له[٣].

قلنا: هذا باطلٌ؛ فإنَّ الإنسانَ الواحد يصحُّ أن يكون شافعاً لنفسه، كما أنه قد يكون سائلاً لنفسه مع أنه يمتنع أن يكونَ الإنسانُ أعلى درجةً من نفسه.

قوله: نقيس ذلك على الأمر.

قلنا: هذا القياسُ عليكُم لا لكم؛ لأن الرتبةَ إنما تُعتبر بين الآمر والمأمور، لا فيمن[٤] يتناوله الأمر، حتى لو أن أحدنا قال لغيره ـ ممن هو دونَه في الرتبة ـ: «اِلقَ الأميرَ» لكان آمِراً له كما يكون آمِراً له لو قال: «القَ الحارسَ[٥]»! فكذا هنا[٦] الرتبةُ معتبرة بين الشفيع والمشفوع له، أما اعتبارها فيمن تعلّقت الشفاعة به فيجب أن لا يكون.

قوله: إنّما يكون الإنسان شفيعاً إذا حصلت المنافعُ لأجل شفاعته.

قلنا: لا نُسلِّمُ ذلك! وإلّا لزم أن لا يُمكنَ القطعُ على كون الإنسان شفيعاً أصلاً؛ لأنه لا يمكنُ القطعُ بأن تلك المنافع إنما حصلت لأجل شفاعته لا غير.

وأيضاً: فلو كان القولُ إنما يكون شفاعةً لحصول الإنعامِ لأجله، وإنما يحصل الإنعامُ لأجله إذا كان القول شفاعةً؛ لزم الدورُ.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «البصري».

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ

(٣) قوله: «له» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «في من».

(٥) في (ب) و(ج): «الحارث».

(٦) في (ب) و(ج): «هاهنا».

وأيضاً: يلزم أن لا تنقسم الشفاعةُ إلى المقبولة وإلى المردودة.

ثم إن[١] سلّمنا اعتبار هذا القيد! ولكن الإجماعَ لـم يحصل على أن الله تعالى لا يجوز أن يزيدَ رسولنا عليه السلام[٢] من الكرامات لأجلِ سؤال أمته، وأجمعوا على أنَّ الأمةَ ليست[٣] شافعةً للرسول عليه السلام، وذلك يفيد امتناعَ حَمْلِ الشفاعة على سؤال المنافع.

قوله: الشفاعةُ تُستعمَلُ في طلب المنفعة في العُرف والشعر.

قلنا: لكنْ مجازاً لا حقيقةً، وإلا لاطّرد ـ في الصورة المذكورة ـ وجهُ المجاز أن دفعَ المضرةِ من باب المنافع أيضاً.

قوله: الشفاعةُ مشتقّة من الشّفع.

قلنا: في أصل اللغةِ لكن لا في عرف الشرع! وإلا لكانت لفظةُ الشفاعةِ مستعملةً في كل المواضع التي حصلت الشفعية[٤] فيها.

أما تمسُّكهم أولاً بقوله[٥]: ﴿مَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨]، فالجواب عنه: أن ذلك بناءً على أن صيغة الجمع تُفيد العموم، وهو ممنوعٌ.

وعلى هذا جاز أن يكون المرادُ من الظالمين بعضَهم وهم الكافرون؛ لأن الله تعالى سمى الشرك ظلماً فقال: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]، وقال[٦]: ﴿وَٱلْكَـٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٤].

---

(١) في (ج): «وإن».
(٢) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).
(٣) في (ج): «غير».
(٤) في (ب) و(ج): «الشفاعة».
(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

ثم إن سلّمنا ذلك! لكنا[١] نقولُ بمُوجَب للآية على ما مرّ.

قوله: الطاعة تقتضي الرتبة في أصل اللغة

قلنا: نحن نعلم ـ بالضرورة ـ من أهل اللغة أنهم لا يسمُّون الملك مطيعاً لعبده[٢] إذا فعل ما أراده! وذلك يُبطل قولَهم، فثبت وجوبُ حملِ هذا الشِّعر على المجاز.

قوله: لو اعتبرنا الرتبةَ في الطاعة المذكورة في هذه الآية لـم يبقَ للآية فائدةٌ.

قلنا: لا نُسلِّمُ! بل الفائدةُ فيها: أنْ يُخبِرَنا اللهُ تعالى بانقطاع الخلق إليه في ذلك اليوم بالكُلّيّة، وأنه متى لـم يُرِدْ أن يتفضّل عليهم لـم[٣] يجدوا مدفعاً لعقابه، ولو أسقط العقابَ عنهم كان[٤] ذلك على سبيل الإحسان إليهم لا أنه يكون مُطيعاً فيه لغيرِه.

قوله: الشفيع لـما وجبَ أن يكون دونَ المشفوع إليه امتنعَ اعتبارُ الرتبة في الطاعة المذكورة في الآية.

قلنا: لا نُسلِّمُ أنّ الشفيعَ يجب أن يكون أدونَ من المشفوع[٥] إليه.

نعم[٦]! الشفاعةُ هي الطلبُ على وجه الخضوع سواءٌ كان الطالب أعلى من المطلوب منه، أو مساوياً له أو أدونَ منه، كما أن الأمرَ هو الطلبُ على جهة الاستعلاء سواءُ كان من الأعلى، أو من الأدون.

---

(١) في (ج): «لكن».
(٢) في (ج): «عبيده».
(٣) في (ج): «لن».
(٤) في (ج): «لكان».
(٥) في (ج): «يكون دون المشفوع».
(٦) في (ج): «بل».

وإن سلّمنا ذلك! ولكن ليسَ حملُ الطاعة على المجاز لتبقى لفظة[١] الشفيع في حقيقته بأولى[٢] من العكس، وإذا كانوا هم المستدلّين فعَليهم الترجيحُ.

وأما تمسُّكهم ثانياً بقوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [البقرة: ٢٧٠].

فالجواب عنه: أن نمنعَ صيغةَ العموم.

وإن[٣] سلّمنا ذلك! ولكن الشفاعةَ: هي الطلب على نعت الخضوع، وأما النُّصرة: فهي المدافعة على وجه القهر والاستيلاء؛ فلا يلزم من نفيِ أحدِهما نفيُ الآخر، بل النُّصرة المنفيّة[٤] هنا هي المنفيّة بقوله تعالى: ﴿فَمَا كَانَ لَهُۥ مِن فِئَةٍ يَنصُرُونَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُنتَصِرِينَ﴾ [القصص: ٨١].

وأما تمسكهم ثالثاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ١٢٣].

فالجواب عنه: أن ظاهرَ الآية يقتضي نفيَ قَبول الشفاعة على الإطلاق سواءٌ كانت في طلب المنافع، أو في إسقاط المضارّ، وذلك باطلٌ بالإجماع.

فإذن لا بدّ مِن تخصيصِها، فيجب تخصيصُها[٥] بمَن قطعَ اللهُ على عقابه من العُصاة، والتحذير ـ على هذا التقدير ـ حاصلٌ؛ لأن كلَّ أحدٍ[٦] من أصحابِ الكبائر يجوزُ أن يكونَ هو الذي لا يقبل[٧] الشفاعة في حقّه.

وأما تمسُّكهم رابعاً بقوله: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨].

---

(١) في (ب) و(ج): «ليبقى لفظ».
(٢) في (ج): «أولى».
(٣) في (ج): «ولئن».
(٤) في (ج): «ههنا هي النصرة المنفية».
(٥) في (ب) و(ج): «فنحن نخصصها».
(٦) في (ب) و(ج): «واحد».
(٧) في (ب) و(ج): «تقبل».

فالجواب عنه: أنا لا نُسلِّمُ أنّ الفاسقَ ليس بمُرتضىً؛ لأنه مُرتضىً من حيث إنه مؤمن! والمرتضى من حيثُ إيمانه أخصُّ من المرتضى ومتى[١] صدق الخاصُّ صدق العامُّ، فيلزم أن يكون الفاسقُ مرتضىً.

وإن سلّمنا أنه ليس بمرتضىً! لكن لا يُمكن حملُ الآية على[٢] ظاهرها؛ لأن الرضا هو الإرادة، والمؤمنون لا يراد ذواتُهم، وإنما يرادُ أفعالهم وطاعاتُهم.

وإذا وجب الإضمار، فليس القول بأن المراد[٣]: ولا يشفعون إلا لمن ارتضى أفعالَه أَولى من القول بأن المراد: ولا يشفعون إلا لمن ارتضى[٤] الشفاعةَ في حقّه.

لا سيما وهذا الإضمار متأكد بقوله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وبقوله: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٦].

وأما تمسُّكهم خامساً بقوله تعالى[٥]: ﴿أَفَمَنْ حَقَّ[٦] عَلَيْهِ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ﴾ [الزمر: ١٩].

فالجواب[٧]: أنا نقول بموجبه؛ لأن مَن حقّت[٨] عليه كلمةُ العذاب هو الذي قطع الله تعالى بعقابه، وعندنا الشفاعة في حقِّ هذا الشخص لا تقتضي[٩] سقوطَ العقاب،

---

(١) في (ب) و(ج): «من».

(٢) في (ج): «حملها على».

(٣) زاد في (ج) هنا: «بقوله».

(٤) من قوله: «أفعاله أولى» إلى هنا سقط من (ج).

(٥) قوله: «بقوله: تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) كانت هنا أيضاً في النسختين (أ) و (ب) و(ج) «حقت».

(٧) زاد في (ج) هنا: «عنه».

(٨) في (ج): «أن الذي حقت».

(٩) في (ج): «يقتضي».

ولا دلالةَ في الآية على أنّ الله تعالى قد حقّت[١] كلمةُ عذابه على كلّ عاصٍ أم لا؟

وأما تمسكهم سادساً بقوله تعالى[٢]: ﴿مَّا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ﴾ [يونس: ٢٧].

فالجواب عنه ما مضى في قوله تعالى[٣]: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾[البقرة: ٢٧٠].

وأما تمسكهم سابعاً بأنّـا نرغب إلى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعة النبي[٤] عليه السلام.

فالجواب عنه: أنّـا قد نسأل الله تعالى أن يجعلَنا من التوّابين مع أنّ التوبةَ لا تحصُلُ إلا بعد سبقِ المعصية؛ على معنى: أنّـا متى صِرنا من العُصاة فاجعَلْنا من التوّابين، فكذلك[٥] ما نحن فيه.

وهذا التقدير ـ وإن كان على خلاف الأصل ـ لكنه يجبُ المصيرُ إليه؛ لِـما مرّ من الدليل.

وأما تمسُّكهم ثامناً بالبرِّ عن[٦] اليمين.

فالجواب عنه: أنّا يعارضهم[٧] بما إذا حلفَ الرجل على أن يفعل ما لأجلِهِ يحصل له[٨] ثوابُ التائبين، فما تذكرونه هنا[٩] فهو جوابنا هناك!

(١) زاد في (ج) هنا: «عليه».
(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٤) في (ج): «أهل شفاعته».
(٥) في (ب) و(ج): «فكذا».
(٦) في (ج): «على».
(٧) كذا في (ب) و(ج): «أنّـا نعارضهم»، وفي (أ): «أن يعارضهم».
(٨) قوله: «له» سقط من (ج).
(٩) في (ب) و(ج): «يذكرونه هاهنا».

ثم التحقيق في الجواب: أنا نأمُره بالطاعة، وذلك لأن صاحبَ الكبيرة إنما يستوجب من الرسول عليه السلام الشفاعة له في أن يسقط الله عقابه لا لِـما[١] فعله من المعاصي، بل لِـما أتى به من الطاعات؛ فإنه لولا أن العاصيَ أطاع الله ورسوله في بعض أفعاله وإلا لَـمَا أقدَمَ الرسولُ على شفاعته.

وأما تمسكهم تاسعاً برواية الحسن عنه عليه السلام أنه قال: «لا ينال شفاعتي أهل الكبائر من أمتي».

فالجواب عنه: أن هذا حديث مرسَلٌ، والمراسيلُ عندنا ليست بحُجةٍ.

وإن[٢] سلّمنا كونه حجةً! لكنه مُعارَضٌ بالحديث المستفيض، وهو قوله عليه السلام: «ادخرتُ شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[٣].

لا يقال: المراد به: أهل الكبائر بعد أن تابوا؛ لأن وصفَهم بكونهم من أهل الكبائر نعتُ ذمٍّ، وذلك لا يتناولُهم بعد التوبة، وبالله التوفيق[٤].

الطريقة الرابعة: أجمعتِ الأمةُ على أنّ الله تعالى يعفو عن عباده، والقرآن دلّ أيضاً[٥] على وصفِه تعالى بكونه عفوّاً، والعفوُّ ـ في وضع اللسان[٦] ـ: من لا يُعاقب الجناة؛ فلا يخلو إما أن يكون الله تعالى إنّما كان عفّواً؛ لأنه أسقط عقاب أصحاب الصغائر ـ أو أهل الكبائر ـ بعد التوبة، أو قبل التوبة.

---

(١) في (ب) و(ج): «لمن».

(٢) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٣) أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب السنة، باب في الشفاعة (٤٧٣٩)، والترمذي في «سننه»، أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، باب ما جاء في الشفاعة (٢٤٣٥)، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٤) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «أيضًا دل».

(٦) في (ج): «اللغة».

والأولان باطلان؛ لأن إسقاط الضرر عن القسمَين الأولين واجبٌ عند المعتزلة، وتركُ إضرارِ مَن يجبُ تركُ إضراره لا يُسمى عفواً، وإلا لزم في الواحد منا إذا لـم يقتُلْ غيرَه ولم ينهَبْ ماله بالظلم أن يقال: إنّه عفا عنه! ومعلومٌ ـ بالضرورة ـ أن إطلاق العفوِ على ذلك غير جائز.

فثبت أنه تعالى إنّما اتصف بكونه عفوّاً؛ لإسقاطه الإضرار بأصحاب الكبائر قبل التوبة، وهو المطلوب.

أما الوعيديةُ، فالبلخيُّ وأتباعُه منعوا العفو عقلاً، والبصريون جوّزوه عقلاً، ومنعوا منه سمعاً.

أما البلخيُّ، فقال: إنّ المكلَّفَ إذا جوّز العفوَ لـم يمتنعْ عن القبائح اتكالاً منه على العفو، فيكون ذلك إغراءً بالقبح، وإنه غير جائز.

والجواب: أن هذا بناء على تحسين العقل وتقبيحه، وإنه باطلٌ.

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكن متى يكون القطعُ على العقاب لطفاً: إذا كان فيه وجهُ مفسدٍ[1] أو إذا لـم يكن؟ ع م.

فلم قلتُم: إنّه ليس فيه وجهُ مفسدةٍ أصلاً حتى يُمكنكم القطعُ بكونه لطفاً من جهة العقل؟ ألا ترى أن تعجيلَ الثواب والعقاب أدعى ـ في العقل ـ إلى فعلِ الطاعة وتجنُّب المعصية؟ ومع ذلك لا يجبُ تعجيلها؛ لأن فيه وجهَ مفسدةٍ، فكذا هنا[2].

لا يقال[3]: لـمّا أخبر الله تعالى: عن أنه يعاقب العُصاةَ علمنا أنه ليس في العقوبة جهةُ قبحٍ.

---

(١) في (ج): «مفسدة».

(٢) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٣) زاد في (ج) هنا: «إنه».

قلنا: فهذا الاعترافُ[١] منكم بأنه لا طريقَ - في العقل - إلى القطعِ بالعقاب، وذلك رجوع عن مذهبكم.

ثم إن سلّمنا ما ذكروه[٢]! ولكنه منقوضٌ بالتوبة.

فإن قالوا: ليس يعلم العاصي أنه يُمهَل[٣] إلى التوبة، وتردُّده في ذلك يزجُره.

قلنا: كذلك[٤] تردُّده في أنه تعالى[٥]: هل يعفو عنه أم لا؟ يزجُره.

ثم احتجَّ البصريون على بطلان مذهب البغداديين بوجهين:

الأول: أنّ العقاب[٦] حقٌّ الله[٧] على العبد، وفي إسقاطه له منفعةٌ، وليس تابعاً لغيره، فوجب أن يسقط بإسقاطه كالدين إذا أسقطه ربُّه عن المديون.

واحترزنا بقولنا: «حق الله تعالى[٨] على العبد» عن الثواب؛ فإن ذلك حقُّ العبد على الله.

واحترزنا بقولنا: «وفي إسقاطه له منفعة» عن إسقاطه العِوَض والثواب عن الله تعالى؛ فإنّ الله تعالى لا ينتفع بذلك.

واحترزنا بقولنا: «وليس تابعاً لغيره» عن إسقاط حق الذمّ؛ فإنّ حُسن الذّمّ تابعٌ

---

(١) في (ج): «هذا اعتراف».

(٢) في (ج): «سلمناه ما ذكرتموه».

(٣) في (ب) و(ج): «يميل».

(٤) في (ج): «وكذلك».

(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «العذاب».

(٧) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٨) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

لحُسن العقاب الذي هو حقُّ الله تعالى؛ فلا جرمَ لـم يسقُط بإسقاطنا[١].

ويجوز أن يقال: إنّ حقّ الذّمّ ليس للعبد من كلّ الوجوه! بل عليه أيضاً؛ لأنّ[٢] له في ذلك لطفاً يزجُره عن ارتكاب القبح[٣] كما يزجُره خوفُ العقاب.

لا يقال: أليس أنّ الشكرَ حقٌّ للمُنعِم[٤] على المنعَم عليه، ولا يصحُّ إسقاطُه منه.

لأنا نقول: إنّ عنيتَ بالشكر الاعترافَ باللسان؛ فقد يصحُّ إسقاطُه، وإن عنيتَ به اعتقاد الفرقِ بينه وبين من لـم يُنعم؛ فذلك من العلوم الضرورية، فلا يُمكن تغييرُه.

الثاني: أنا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ العفوَ إحسانٌ، ونعلم ـ بالضرورة ـ أنَّ كلَّ إحسانٍ حسنٌ؛ أنتجَ أنَّ العفوَ حسنٌ.

أما البصريون فإنهم يجوّزون العفو عقـلاً ويمنعون منـه سمعاً، ثم[٥] إنهم تارةً يتمسّكون في ذلك بالسمع، وتارةً بما يتركّب[٦] من العقل والسمع.

أما الأول: فهو التمسك بقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ ﴾ إلى قوله: ﴿ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا ﴾ [النساء: ٢٩-٣٠]، وقوله تعالى[٧]: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ ٱلْأَدْبَارَ ﴾ إلى قـولـه: ﴿فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ

(١) في (ب) و(ج): «بإسقاطها».
(٢) في (ج): «لأنه».
(٣) في (ج): «القبائح».
(٤) في (ب) و(ج): «المنعم».
(٥) قوله: «ثم» زيادة من (ب) و(ج).
(٦) في (ج): «تركب».
(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [الأنفال: ١٥-١٦]، وقوله بعد ذكر حدود المواريث: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [النساء: ١٣-١٤]، وهذه الآياتُ واردةٌ في أهل الصلاة.

وبالاتفاق[١] لا يقال: المرادُ من قوله[٢]: ﴿وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ﴾ [النساء: ١٤] تعدّيَ كلِّ الحدود وذلك لا يتحقّق إلا في حقّ الكفّار.

ولأنا نقول: لو حمَلْنا[٣] الآيةَ على ذلك لخرجَت من أن تكون مُفيدةً؛ لأن أحداً من المكلَّفين لا يُمكنه تعدّي جميع الحدود؛ إذ فيها ما لا يُمكن الجمعُ بينها لتضادّها! ألا ترى أنه لا يُمكن الجمعُ بين اعتقاد الثنوية والنصرانية؟ ولأن الأمّةَ مُجمعةٌ على أنّ أهل الصلاة مزجورون بهذه الآية عن تعدّي حدودِ المواريث، ولو حملناها[٤] على تعدّي كلّ[٥] الحدود لامتنعَ تناوُلها لهم.

وأما الآيات التي تعمُّ أهلَ الصلاة وغيرَهم فكقوله تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣]، وقوله: ﴿وَمَن يَظْلِم مِّنكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ١٩]، وقوله: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٨]، وقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾[٦] [النساء: ٩٣].

---

(١) في (ب) و(ج): «الصلاة بالاتفاق».
(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٣) في (ج): «حملت».
(٤) كذا في (ج): «حملناها»، وفيهما: «حملناه».
(٥) في (ج): «جميع».
(٦) في (أ): «أليمًا».

لا يقال: الآيةُ تدُلُّ على أنّ جزاء القاتل ذلك، ولم يدلَّ[١] على أنه يُجازى بذلك.

لأنا نقول: الجوابُ عنه من وجهين:

أحدهما: أن تقرير[٢] قوله: ﴿فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾ أنّ من قتل مؤمناً جوزي بجهنم ولذلك صح أن يعطف عليه قوله: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَلَعَنَهُۥ﴾؛ لأن عطْفَ الفعل إنما يصحُّ على الفعل دون الاسم.

وثانيها[٣]: قوله تعالى: ﴿مَن يَعۡمَلۡ سُوٓءٗا يُجۡزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣] دلّ ذلك على وصول الجزاء إلى المستحقّ لا محالةَ.

وأيضاً: قوله تعالى في سورة الجن [٢٣]: ﴿إِلَّا بَلَٰغٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِسَٰلَٰتِهِۦ[٤] وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾[٥]، ولا يجب إذا كان قولُه من بعد ذلك: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا رَأَوۡاْ مَا يُوعَدُونَ﴾ [الجن: ٢٤] محمولاً على الكفار أن يخصَّ أيضاً أول الآية، بهم بل يجب تركُ ذلك الموضع على عمومه وحملُ آخرِها على ما يصح حملُهُ عليه.

واعلم أنّ الاستدلالَ بهذه الآيات تارةً بعمومها، وتارةً بإيمائها[٦].

أما الأول: فهو بأن يدلَّ على أنّ صيغة «مَن» ـ في الشرط ـ تفيد العمومَ، وذلك لوجهين:

ـ **الأول:** أن الرجل إذا قال: «من دخل داري أكرمتُه» حسُن منه أن يستثنيَ كل عاقل، والاستثناء يُخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخولُه فيه؛ لوجوه ثلاثة:

---

(١) في (ج): «تدل».

(٢) في (ب) و(ج): «تقدير».

(٣) في (ج): «وثانيهما».

(٤) قوله: «إلا بلاغاً من الله ورسالاته» سقط من (ج).

(٥) قوله: «أبدًا و» سقط من (ج).

(٦) في (ج): «بإيمانها».

أحدها: أن أهل اللغة قالوا: الاستثناءُ: إخراجُ جزءٍ من كلٍّ، والجزء يجب أن يكون داخلاً في الكلّ.

وثانيها: أنه لو كفى في الاستثناء كونُ المستثنى ممكنَ الدخول تحت[١] المستثنى منه لصحّ أن يقال: «رأيت رجلاً إلا زيداً».

وثالثها: أنَّ الاستثناء من العدد يُخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخولُه فيه، فوجب أن يكون حُكمُه في كلّ المواضع كذلك[٢]؛ لانعقاد الإجماع على أن حُكمَ الاستثناء ـ في جميع المواضع ـ واحدٌ.

وإذا ثبت أن الاستثناء يُخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخولُه فيه، وثبت أنه يصحُّ استثناء كلِّ واحدٍ من العقلاء من هذه الصيغة؛ ثبتَ أنها تفيد العموم.

ـ الثاني: أن القائل إذا قال: «من دخل داري أكرمته»، فالمتبادر من هذا الكلام إلى الفهم العمومُ لا الخصوصُ، وذلك أمارةُ كونِه حقيقةً فيه دونَ الخصوص.

وأما الاستدلالُ بهذه الآياتِ ـ من حيث الإيماء ـ فلما بيّنّا أنّ ترتيبَ الحُكم على الوصف يُشعر بكون ذلك الوصف علّة فقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا﴾ [النساء: ٩٣] يُفيد أن كونه قاتلاً ـ على سبيل العَمْدية ـ علةٌ للأحكام المذكورة، فوجب ترتيبُها عليه أينما وُجد[٣].

ثم هنا مقامان[٤]: فتارة نقول[٥]: إنّ ترتيب الحكم[٦] على الوصف المشتقّ

---

(١) في (ج): «في».

(٢) قوله: «كذلك» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «وجدت».

(٤) في (ج): «ههنا مقامات».

(٥) في (ج): «يقولون».

(٦) قوله: «الحكم» سقط من (ج).

مُشعِرٌ[١] بكون ذلك الوصف علةً لذلك الحكم سواءٌ كان ذلك الوصفُ ملائمًا لذلك الحكم، أو لـم يكُن، ودليلُه ما مرّ فيما مضى.

وتارة نقول[٢]: الوصفُ إنما يكون علّةً للحكم إذا كان مناسباً له، والمناسبة هنا[٣] حاصلةٌ؛ لأن هذه الآيات خرجَت مَخرَجَ الزجر عن هذه المعاصي، فوجب ترتيبُ هذه الأحكام على هذه المعاصي أينما وُجدت.

وأما الاستدلال بها بقرينة الإجماع، فهو أن نقول: أجمعت الأئمةُ[٤] على أن العُصاة مزجورون بهذه الآيات.

فسواءٌ قلنا: إنّ صيغةَ «مَن» إذا وقعت شرطاً كانت مُشترَكةً بين العموم والخصوص، أو قلنا: إنّها حقيقةٌ في الخصوص مجازٌ في العموم؛ فإنه يجب حملُها في هذه الآيات على العموم، وإلا لزم القولُ بأن العصاة[٥] غيرُ مزجورين بهذه الآيات، وذلك على خلاف الإجماع.

ومن الآيات التي تمسكوا بها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٖ ۞ وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٖ﴾ [الانفطار: ١٣-١٤]، فالجبائي لـما اعتقد أن الألف واللام للاستغراق تمسّك بعموم الآية، وأبو هاشم لـما لـم يعتقد ذلك تمسّك بإيمائها، وهو أنها خرجَت مَخرَجَ الزجر عن الفجور، وذلك يقتضي ترتيبَ[٦] هذا الحكم على الفجور أينما وُجد. فهذا[٧] وجهُ استدلالهم بهذه الآيات.

---

(١) في (ج): «يشعر».

(٢) في (ج): «يقولون».

(٣) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٤) كذا في (ب): «أجمعت الأئمة»، وفي (ج): «أجمعت الأمة»، وفي (أ): «أجمعت أئمة اللغة».

(٥) في (ج): «العصات».

(٦) في (ج): «ترتب».

(٧) زاد في (ج) هنا: «تقرير».

لا يقال: ليس إدراجُ الفاسق تحتَ عمومات الوعيد بأولى[١] من إدراجه تحت عمومات الوعد؛ نحو قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧]، وغيره من الآيات.

لأنا نقول: إدخاله في عمومات الوعيد أولى؛ لأنه مستحقٌّ للعقوبة[٢] في الدنيا؛ بدليل قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله تعالى في حد الزاني: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢]، وفي قاطع الطريق أوجبَ ما أوجبَ من الحدّ ثم قال: ﴿ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣]، وقال في القاذف: ﴿لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: ٢٣].

وأجمعت[٣] الأمة أيضاً على وجوب إقامة الحد على الفسّاق وإذا ثبت كونهُم مستحقين للعذاب واللعن في الدنيا والآخرة وجب أن لا يكونوا مُستحقّين للثواب؛ لاستحالة الجمع بين الاستحقاقَين، وإذا ثبت أنهم مستحقّون للعقاب[٤] وغير مستحقّين للثواب كان إدخالُهم تحت عموماتِ الوعيد أَولى من إدخالهم تحت عموماتِ الوعد.

واعلمْ أنه قد يحصل من هذا[٥] أنه لا يُمكنهم التمسُّكُ بهذه العمومات إلا بعد إثبات القول بالإحباط.

أما الذي تمسّكوا به مما يركب[٦] من العقل والسمع فمن وجهين:

---

(١) في (ج): «أولى».

(٢) في (ج): «يستحق العقوبة».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «وأجمعت»، وفي (أ): «واجتمعت».

(٤) في (ج): «للعذاب».

(٥) في (ج): «من هذه الآية».

(٦) في (ب) و(ج): «تركب».

الأول: هو(١) أن الفاسق يستحقُّ العقوبة بفسقه ـ بهذه الآيات التي تلوناها(٢) ـ فلو عفا الله تعالى عنه لكان لا يخلو إما أن لا يُدخله(٣) النارَ ولا الجنة، أو يدخله(٤) النارَ، أو الجنةَ.

والأول باطل؛ لأنهم إما أن يموتوا، أو يكونوا أحياءً في موضع آخر سوى الجنة والنار، وكلاهما باطلٌ(٥) بالإجماع.

وأما إن أدخلهم النارَ فإن عذَّبهم فيها فما عفى عنهم، وإن لم يعذبهم فيها، فذلك باطلٌ بالإجماع(٦).

وأما إن أدخلهم الجنةَ فإما أن يتفضّل عليهم، أو يثيبهم.

والأول باطل؛ لأن الأمةَ مُجمِعة على أن حال المكلَّفين في الجنة متميِّزةٌ عن حال الأطفال والمجانين، وليس ذلك إلا بالتعظيم، والتفضُّل بالتعظيم قبيحٌ، والأقبحُ التكليف.

والثاني(٧) باطل؛ لأنا(٨) بيّـنّا أنّ استحقاقَ العقاب واستحقاقَ الثواب لا يجتمعان، بل حصول استحقاقِ العقاب أحبطَ استحقاقَ الثواب.

وإذا كان القول بالعفو مؤدِّياً إلى هذه الأقسام الباطلة كان باطلاً.

---

(١) قوله: «هو» سقط من (ب) و(ج).
(٢) في (ج): «تلونا».
(٣) في (ج): «يدخل».
(٤) في (ج): «يدخل».
(٥) في (ب) و(ج): «باطلان».
(٦) من قوله: «وأما إن أدخلهم النار» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).
(٧) زاد في (ب) و(ج): «أيضاً».
(٨) زاد في (ج) هنا: «قد».

الثاني[١]: قالوا: إنّ إسقاط الله[٢] العقابَ إما أن يكون قبل المعصية، أو حال حصولها، أو بعد حصولها لا يجوز أن يكون واقعاً قبلها أو مُقارِناً لها؛ لأن إسقاط الشيء إنما يكون بعدَ وجوده لا قبلَه ولا مُقارِناً له، ولا يجوز أن يكون واقعاً بعدها؛ لأنّـا قد علمنا أنه لا أحدَ من المكلَّفين إلا وهو متى سرق استحقَّ القطعَ على سبيل العقوبة والنكال، وذلك يدلُّ على أن العفوَ لـم[٣] يحصل؛ إذ لو حصل لَـمَا جاز التنكيلُ. فهذا ملخَّصُ شُبَهِ الوعيدية.

والجواب عما ذكروه أولاً ـ وهو التمسك بالعمومات ـ:

أن نقول أولاً: لا نُسلِّمُ أن للعموم صيغةً! وقد ذكَرنا هذه المسألةَ في أصول الفقه على[٤] الاستقصاء.

ثم إن سلّمنا أن صيغة «مَن» ـ إذا كانت شرطاً ـ كانت للعموم! لكنا نقول: تناوُلُ هذه العمومات للفاسقين إما أن يكون مشروطاً بشرطِ أن لا يخرجوا عن استحقاق العقاب، أو لا يكون مشروطاً بذلك.

والأول مُسلَّمٌ[٥]؛ فإنّ عندنا[٦] متى كان الفاسقُ مستحقاً للعقاب عُوقب، ولكن الله تعالى إذا عفا عنه بطل استحقاقُهُ للعقاب.

فعلى هذا التقدير[٧]: لا يتمُّ الاستدلالُ بهذه العمومات إلا بعد بيانِ أنه لا يُوجد

---

(١) في (ب) و(ج): «والثاني».

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) في (ج): «لن».

(٤) زاد في (ج) هنا: «سبيل».

(٥) في (ج): «والأول م».

(٦) في (ج): «فإنا نقول».

(٧) قوله: «التقدير» سقط من (ج).

العفوُ[١] من الله تعالى، ولو ثبت ذلك لوقع الاستغناءُ عن هذه العموميات[٢]؛ فإن ذلك أوّلُ المسألة.

وأما الثاني فممنوعٌ؛ لأنا نعلم قطعاً أن الله تعالى لا يتوعد بالعقاب مَن لا يكون مُستحقّاً للعقاب، ألا ترى أن هذه العموماتِ لا تتناول التائبَ ولا صاحبَ الصغيرة؟

وبالجملة: فكما يجب سقوطُ العقاب عندَ التوبة يجب سقوطُه أيضاً عند العفو[٣]، وكما أن حصولَ العفو من الله تعالى غيرُ واجب، فكذلك حصولُ التوبة من العبد غيرُ واجبٍ بلا[٤] فرقٍ بين العفو وبين التوبة من هذَين الوجهَين.

فلما كان تناوُل هذه العموماتِ للفاسقين مشروطاً بأن لا تصدُرَ التوبةُ منهم؛ وجب أن[٥] يكون تناولها لهم مشروطاً بأن لا يعفوَ اللهُ تعالى عنهم، ومتى اعتبرنا هذا الشرطَ سقطَ استدلالُهم كما بيّنّاه.

لا يقال: إنّا لو شرَطنا[٦] دلالةَ هذه العمومات بعدَم[٧] العفو لكان معناهُ[٨]: أن مَن لا يُسقطُ اللهُ[٩] عقابه فإنه يُعاقبه[١٠]، وذلك يتنزل[١١] منزلة قول القائل: إن مَن لا

(١) زاد في (ج) هنا: «إلا».
(٢) في (ب) و(ج): «عن التمسك بهذه العمومات».
(٣) زاد في (ج) هنا: «من الله تعالى».
(٤) في (ج): «فلا».
(٥) زاد في (ج) هنا: «لا».
(٦) زاد في (ج) هنا: «في».
(٧) في (ج): «تقدم».
(٨) في (ج): «معناها».
(٩) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(١٠) قوله: «فإنه يعاقبه» سقط من (ج).
(١١) في (ج): «ينزل».

يكون معدوماً يكون موجوداً، وحينئذ تخلو الآيةُ عن الفائدة.

لأنا نقول: إنّما يلزم الخلوُّ عن الفائدة لو لـم يكُن بين إسقاطِه[1] العقابَ وبين فعلِ العقابِ واسطةٌ، وليس الأمر كذلك؛ فإنه يجوز من المستحقِّ أن لا يُسقط حقَّهُ، وأن لا يستوفيَهُ في الحال إلى أن يشاءَ استيفاءَه، وإذا كانت هذه الواسطةُ حاصلةً لـم يلزم خلوُّ الكلام عن الفائدة.

ثم إن سلّمنا تناوُل هذه العمومات للكلِّ! لكن ليس إدخالُ الفاسق تحت عموماتِ الوعيد أَولى من إدخاله تحتَ عموماتِ الوعد.

واعلمْ أنَّ هذا المقامَ هو المقامُ الأقوى في دفع استدلالات الخصوم على اختلافِ وجوهِها بتلك العمومات.

قوله: الفاسقُ مستحقٌّ للعقوبة[2]، فوجب أن لا يكون مُستحقّاً للثواب، فيكون إدخاله تحت عمومات الوعيد أَولى.

قلنا: لا نُسلِّمُ أنه مستحقٌّ للعقوبة في الدنيا، وليس لهم في بيانِ ذلك إلا أحدُ أمرَين:

أولهما[3]: أن يتمسّكوا بالإجماع على إقامة الحدّ عليه[4]، ولكن ذلك لا يدلُّ على كونه مستحقّاً[5] للعقوبة؛ فإن التائب يُحَدُّ.

---

(١) في (ب) و(ج): «إسقاط».

(٢) لعله سقط «في الدنيا» بدليل الكلام الآتي في الردّ.

(٣) في (ب) و(ج): «أحدهما».

(٤) في (ب) و(ج): «عليهم».

(٥) في (ب) و(ج): «كونهم مستحقين».

وإن كان لا يستحقُّ العقوبةَ، فإن[١] ادَّعوا[٢] أنّ الحدَّ يُقام على الـمُصِّر على سبيل التنكيل كانت دعواهُمُ في الإجماع ممنوعةً؛ فإن العلماء ـ الذين يفرّقون بين إقامة الحدّ على سبيل الامتحان وبين إقامته على سبيل التنكيل ـ لـم يتّفقوا ـ بأسرِهم في شيءٍ من الأزمنة ـ على أن الـمُصرَّ يُقام الحدُّ عليه[٣] على سبيل التنكيل، بل المرجئةُ أبداً كانوا يُخالفون في ذلك.

وثانيهما: أن يتمسّكوا بالعمومات الواردة في كون الـمُصرّين مستحقّين للعقوبة كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله تعالى في الزاني[٤]: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢].

وجوابنا عنه: أنّ استحقاقَ العقوبة إن لـم يكُن[٥] منافياً له كانت آياتُ الوعد مُعارِضةً للآيات الدالّة على كون الـمُصرّ مُستحقّاً للعقوبة، كما أنها مُعارِضةٌ لآيات الوعيد فليس بأن يدخل الـمُصرّ تحت الآياتِ الدالّةِ على استحقاقه للعقوبة بأَولى مِن أن يُدخِلَه[٦] تحتَ الآيات الدالّةِ على استحقاق الثواب، وعليهم[٧] الترجيحُ؛ لأنهم[٨] المستدلّون.

ثم إن سلّمنا أنّ المصرَّ مستحق للعقوبة! فلا نُسلِّمُ أنه يلزَمُ من ذلك أن لا يبقى

(١) قوله: «فإن» زيادة من (ب) و(ج).
(٢) زاد في (ج) هنا: «الإجماع على».
(٣) في (ج): «عليه الحد».
(٤) زاد في (ج) هنا: «والزانية».
(٥) زاد في (ج) هنا: «منافيًا لاستحقاق الثواب فقد بطل استدلالكم بحصول استحقاق العقاب على زوال استحقاق الثواب وإن كان».
(٦) في (ج): «ندخله».
(٧) في (ب) و(ج): «فعليهم».
(٨) زاد في (ج) هنا: «هم».

استحقاقُهُ للثواب، وسيأتي استقصاءُ الكلام[١] في إبطال القول بالإحباط والتكفير.

ثم إن[٢] سلّمنا أن التمسُّكَ بآيات الوعيد أولى من التمسُّك بآيات الوعد! ولكن لـم لا يجوز أن يقال: إنّه تعالى[٣] ـ وإن أخبر عن الوعيد ـ إلا أنه لا يفعل الوعيد؛ فإنا كما نعلم ـ بالضرورة ـ أن إنجاز الوعد حسنٌ نعلمُ أنّ إخلافَ الوعيد أحسن.

لا يقال: الكذبُ على الله تعالى مُحالٌ.

لأنا نقول: إنّا لـما اعتقدنا أنه تعالى صادقٌ بصدقٍ قديمٍ ـ لا[٤] جرمَ ـ قطعنا باستحالة الكذب عليه، وأما عندكم فإنما امتنع الكذب عليه؛ لأن الكذبَ عندكم قبيحٌ لذاته، والله تعالى لا يفعل القبيح فلم قلتُم: إنّ هذا الكذب قبيحٌ؟

ثم أنا لو دللنا على وجوب حُسن هذا الكذب فحينئذٍ لا يُمكنكم الجزمُ بأنه لا يكذبُ في الخبر عن الوعيد.

تقريره: أن مَن توعَّدَ غيرَه بأنه سيقتلُهُ غداً ظلماً، فإذا جاء الغدُ فإما أن يكون الحسنُ هو أن يقتلَه ـ وهو باطل؛ لأنه قبيح قطعاً ـ أو لا[٥] يقتله.

لكن ترْكهُ للقتل[٦] يلزَمُه كذبُ ذلك الخبر، وما لا يُوجد الحُسنُ إلا عند وجودِه كان حسناً؛ إذ لو كان ذلك اللازمُ قبيحاً، والملزوم لا يوجد إلا عند وجود اللازم، فحينئذ ذلك الشيءُ لا يُوجد إلا عند وجود القبيح، وما كان كذلك كان قبيحاً، فحينئذ

---

(١) زاد في (ج) هنا: «فيه».

(٢) في (ج): «وإن».

(٣) في (ج): «الله تعالى».

(٤) في (ج): «فلا».

(٥) في (ج): «قطاً أو أن لا».

(٦) في (ج): «القتل».

يكون تركُ القتل قبيحاً، فيصير فعلُ القتل حسناً، وذلك باطلٌ، فثبت أنّ الكذبَ في هذه الصورة حسنٌ.

وإذا كان كذلك لـم يُمكنْهم[١] القطعُ بأنه تعالى لا يخُلف الوعيد، وهذا السؤال أورده بعضُ الأذكياء من المعتزلة على شيخٍ من شيوخهم فلم يقدر الشيخُ على الخروج منه أصلاً!

ثم إن سلّمنا ما ذكروه[٢] ولكن التمسّكَ بهذه الآيات مُعارَضٌ بالأدلّة التي قرّرناها، وبالله التوفيق[٣].

والجواب عما تمسكوا به ثانياً: من أنه تعالى لو عفا عنه لكان إما أن يدخله الجنة، أو النار.

قلنا: يُدخله الجنةَ بفضله ورحمته، فلم لا يجوز ذلك؟

قوله: التفضُّل بالتعظيم قبيحٌ.

قلنا: **أولاً**: هذا بناءً على الحسن والقبح.

وثانياً: أنا بيّـنّا ـ في مسألة النبوة في حكاية شُبَه المنكِرين لحُسن التكليف ـ إبطالُ قولِكم أن التفضُّل بالتعظيم قبيح.

وثالثاً: أنا لو ساعدنا على ذلك! فلا نُسلِّمُ انعقادَ الإجماع على أن المكلَّفين يجب أن يتميّز حالُهم في الجنة عن حال أهل التفضُّل.

ورابعاً: أن الفاسق يستحقُّ التعظيمَ بعمِله، وقدحُهم في ذلك مرتَّبٌ على القول بالإحباط، وسنُبطله إن شاء الله تعالى.

---

(١) في (ب) و(ج): «يمكنكم».

(٢) في (ب) و(ج): «ذكرتموه».

(٣) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

والجواب عما تمسكوا به ثالثاً: أن نقول: لـم لا يجوز أن يقول اللهُ تعالى للعاصي: إني أسقطتُ عنك عقوبةَ ما تفعله بعدَ ذلك من المعاصي، فيكون هذا القول دافعاً أن[1] يحصل استحقاق العقوبة على تلك المعاصي.

ثم إن سلّمنا ذلك! فلم لا يجوز أن يُسقطه بعدَ حصول المعصية؟

قوله: لأنه يُـحَدُّ على سبيل التنكيل.

قلنا: لا نُسلِّمُ! وبيانُه ما مرّ، وبالله التوفيق.

المسألة الثانية: في أن الله تعالى لا يخلد عقوبة أحدٍ من عصاة أهل الصلاة

والمعتمَد فيه أن نقول[2]: فسّاقُ أهل الصلاة إما أن لا يكونوا مستحقّين للعقوبة، أو إن[3] كانوا مستحقين لها[4] فهُم ـ مع ذلك ـ مستحقّون للثواب، ومتى ثبت ذلك وجب القطعُ بانقطاع عقابهم.

بيانُ المقدّمة الأولى: أنّ الأمةَ مُجمِعةٌ على أنّ الفاسقَ كان قبل فسقِهِ مُستحقّاً للثواب بإيمانه سواء كان بحُكم الوعد على ما نقوله، أو بحُكم العقل على ما تقوله[5] المعتزلة؛ فنقول: إذا[6] أتى بعدَ ذلك بالكبيرة؛ فلا يخلو إما أن لا يستحقَّ العقابَ بسبب تلك الكبيرة، أو يستحقّه.

فإن كان الأول فهو أحدُ قسمَي المطلوب، وإن كان الثاني فنقول: استحقاقُهُ

---

(١) في (ب) و(ج): «واقعاً لأن».

(٢) زاد في (ج) هنا: «أن».

(٣) في (ب) و(ج): «وإن».

(٤) قوله: «لها» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «يقوله».

(٦) في (ج): «إنما».

للعقاب يستحيلُ أن يُزيلَ ما كان حاصلاً له من استحقاق الثواب.

والدليل عليه: أنّ الاستحقاقَ الطارئَ لو أزال الاستحقاقَ السابقَ لكان الاستحقاقُ السابق[١] إما أن يزيل من الطارئ شيئاً، أو لا يزيل.

والأول هو مذهب أبي هاشم؛ فإنه يعتبر الموازنة، والثاني مذهب أبي علي؛ لأنه[٢] لا يعتبرها.

فنقول: الأول باطلٌ؛ من ثلاثة أوجُه[٣]:

أحدها: وهو أن الباقي إما أن يمنع من دخول الطارئ في الوجود، أو لا يمنع منه.

فإن منع منه وجبَ أن لا يُوجد الطارئُ، وإذا لـم يُوجد الطارئُ[٤]، وجب ألا يزول الباقيَ.

وأما إن لـم يمنع من دخوله في الوجود فإما أن يفنى الباقي عند دخول الطارئ في الوجود، أو لا يفنى.

فإن فنيَ استحالَ أن[٥] يؤثر في زوال الطارئ؛ لأن الشيءَ بعدَ عدمه لا يُمكن أن يقتضي زوالَ ضدِّه؛ لأن المزيلَ لوجود الطارئ هو وجودُ الاستحقاق الباقي لا عدمُه؛ لأن المنافاةَ بينَ وجودَيهما لا بينَ وجودِ أحدِهما وعدمِ الآخر.

وأما إن لـم يفنَ الباقي عند حصول الطارئ لـم يكن بينهما منافاةٌ، فلا يمكن أن يكون أحدُهما مزيلاً للآخَر.

---

(١) في (ج): «الثابت».

(٢) في (ب) و(ج): «فإنه».

(٣) في (ب) و(ج): «من وجوه».

(٤) قوله: «وإذا لم يوجد الطارئ» سقط من (ج).

(٥) زاد في (ج) هنا: «لا».

وبالجملة: فهذان الاستحقاقان إما أن يكونا متضادَّين، أو لا يكونا متضادَّين.

فإن تضادّا فالطارئُ وجب أن لا يزولَ بالباقي؛ لأنه لو زال ـ حالَ حدوثه ـ لزم أن يكون وجودُه مُجامِعاً لعدمه، وإنه مُحالٌ.

ولو زال بعد ذلك كان[1] عدمُهُ لأجل ضِدٍّ قد كان موجوداً قبل ذلك، وإنه مُحالٌ.

وثانيهما[2]: أن الاستحقاقَين إذا أزالَ كلُّ واحد منهما ثبوتَ[3] الآخر كان وجودُ كلِّ واحدٍ منهما علةً لعدَم الآخر، وذلك مُحالٌ؛ لأن المعلولَ لا بدّ من حصوله مُقارناً لوجود علّته.

فلو كان وجودُ كلِّ واحدٍ منهما مُؤثِّراً في عدم الآخر كان وجودُ كلّ واحد منهما يُقارنُه عدمُ الآخر، فيلزم عدمُهما معاً حالَ وجودهما معاً، وذلك مُحالٌ.

وثالثها[4]: أنه إذا تفاوت[5] الاستحقاقانِ، فإنه لا يبطُلُ الكثيرُ بكُلّيّته بالقليل بل يسقط بالقليل[6] من الكثير مثل ذلك القليل، وذلك باطل؛ لأنه ليس تأثيرُ القليلِ في إبطال بعضِ أجزاء الاستحقاق الكثير أَولى من تأثيرِه في الباقي؛ لأن تلكَ الأجزاءَ متساويةٌ، فحينئذٍ يلزَمُ أن يفنى بذلك القليل كلُّ ذلك الكثير، وإنه مُحالٌ.

لا يقال: هذه الوجوهُ التي ذكرتُموها إنما تلزم إذا كان الاستحقاقانِ أمرَين وجوديَّين متضادَّين، وليس الأمرُ كذلك؛ فإن الاستحقاقَ حكمٌ معقولٌ لا ثبوتَ له.

---

(١) في (ج): «لكان».

(٢) في (ج): «وثانيها وهو».

(٣) في (ج): «بثبوت».

(٤) زاد في (ب) و(ج): «وهو».

(٥) في (ب) و(ج): «تقارن».

(٦) قوله: «بل يسقط بالقليل» زيادة من (ب) و(ج).

لأنّا نقول: الاستحقاقُ سواءٌ سمّيتُموه معنىً، أو صفةً، أو حالاً، أو حُكماً، أو مقدّراً، أو محقّقاً؛ فلا بد من تنافيهما، وإلا لـم تحصل المحابطةُ، ومتى كان[١] كذلك عادت المُحالاتُ المذكورة.

وأما القسم الثاني ـ وهو قول الجبائي ـ من أنَّ أحدَهما يُؤثر في إزالة الآخر، والآخَرُ لا يؤثر في إزالة الأول، فهو أيضاً باطلٌ؛ لوجوهٍ ثلاثة[٢]:

أحدها[٣]: أنه يلزم أن يكون حالُ مَن عَبَدَ الله[٤] ألفَ سنةٍ، ثم عزم على شُرب جرْعة من الخمر، ثم مات، كحالِ مَن لـم يعبُدِ الله في مدّة عمره؛ لأن عقابَ مَن عزَم على شرب الخمر أسقطَ ثواب طاعاتِه بالكُلّيّة، وإلا فقد اجتمعَ الاستحقاقانِ، ولم تُؤثِّر تلك الطاعاتُ في إسقاط شيءٍ من عقابه، فيكون حالُه حالَ[٥] مَن لـم يعبُدِ اللهَ قطُّ، وفساده معلومٌ ـ بالضرورة ـ من دين محمدٍ عليه السلام.

وثانيها: أنّ العبد إذا كان قد أتى بالطاعة على الحدّ الذي ـ لوقوعها عليه ـ يستحقُّ به[٦] الثواب، وكان[٧] الثوابُ حقّاً له[٨] على الله[٩] ـ على مذهب الجبائي ـ فغيرُ جائزٍ أن لا ينتفعَ المستحقُّ بذلك؛ لأنه[١٠] ـ والحالة هذه ـ يصيرُ منحوسَ الحظ! بل من الواجب أن يوصل إليه ذلك النفعَ أو يفعل به ما يقوم مقامَه، ومعلومٌ أن إزالةَ

(١) في (ج): «كانت».

(٢) قوله: «ثلاثة» سقط من (ج).

(٣) في (ج): «أحدهما».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) في (ج): «كحال».

(٦) قوله: «به» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «كان».

(٨) قوله: «له» سقط من (ب) و(ج).

(٩) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(١٠) في (ج): «فإنه».

جزءٍ من الضرر كإيصال جزءٍ من النفع، فلا بدّ من الموازنة وإلا انتقض[١] العدلُ.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧]، والمرادُ أنه[٢] يَرى جزاءه، فإن لم يُخَفَّفْ من عقابه ولا يوفر عليه ثوابه؛ لمّ يصح هذا الظاهرُ.

فثبت ـ بما ذكرنا ـ أنّ القولَ بالإحباط مع الموازنة باطلٌ، ومن غير الموازنة أيضاً باطلٌ، فالقول بالإحباط باطل أصلاً.

وإذا ثبت ذلك ثبتَ أنّ الفسقَ الطارئ إما أن لا يكون سبباً لاستحقاق العقاب، أو إن كان سبباً له فإنه لا يزيل ما كان حاصلاً قبل ذلك من استحقاق الثواب.

وبيان المقدمة الثانية: أنّ الفاسقَ إن[٣] لم يستحقَّ العقابَ بفسقِهِ لم يَجُزْ تعذيبه[٤] عند المعتزلة وعندنا: أما عندهم فلقُبحه، وأما عندنا فبالوعد[٥]؛ علِمنا أنه لا يُديم[٦] عقابَه، فعلى هذا التقدير: يكون الإجماعُ حاصلًا بأن الله[٧] لا يعاقبه أبداً.

وأما إن كان الفاسقُ مُستحقّاً للثواب ـ مع استحقاقِه للعقاب ـ فإما أن[٨] لا يُعطى الثوابَ ـ وهو باطلٌ بالإجماع ـ أو يعطى الثواب أولاً، ثم يُعاقَب بعد ذلك على سبيل التخليد، وهو باطل أيضاً؛ لأن الأمة مجمعةٌ على أنّ الله تعالى لا يُعاقِبُ أحداً في الآخرة بعد أن أدخله الجنةَ.

وإما أن يقال: إنّه يُعاقَبَ أولاً، ثم يُثاب ثانياً على سبيل التخليد، وذلك يمنع

---

(١) في (ب) و(ج): «وإلا لانتقض».

(٢) في (ج): «به».

(٣) في (ج): «إذا».

(٤) كذا في (ج): «تعذيبه»، وفيهما: «تعذيب».

(٥) في (ب) و(ج): «فللوعد».

(٦) في (ج): «أنه علمنا أنه تعالى لا يلزم».

(٧) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٨) قوله: «أن» زيادة من (ب) و(ج).

مِن دوام العقوبة، فظهر[١] الفاسق متى لـم يكُن استحقاقُه العقابَ محُبِطاً لاستحقاقِه الثوابَ وجب القطعُ بانقطاع عقابه[٢]، وهذه طريقةٌ قويةٌ في هذه المسألة.

ولا كلامَ[٣] لهم في هذا الموضع إلا الوجوه التي يتمسّكون بها في إثبات المحابطة، وستأتي[٤] تلكُ الوجوه مع تزييفِها في مسألةٍ مُفردة.

وأما القائلون بالوعيد المؤبَّد، فقد تعلّقوا بالآياتِ المشتمِلة على الخلود كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]، وقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا[٥]﴾ [النساء: ٩٣]، وقوله[٦]: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٨١]، وزعموا أن الخلودَ يفيد الدوامَ المؤبَّد لوجوهٍ أربعة[٧]:

أحدها: الشعرُ، قال لَبيد:

وعنيت ستّاً قبلَ مجرى داحسٍ ... لو كانَ للنفس اللجوجِ خُلودُ

وقال امرؤ القيس:

ألا انْعَمْ صباحاً أيها الطللُ البالي ... وهل ينعَمَن من كان في العصر الخالي

وهل ينعَمَن إلا سعيدٌ مُخلَّدٌ ... قليلُ الهمومِ ما يبيتُ بأوجالِ

---

(١) زاد في (ج) هنا: «أن».

(٢) في (ج): «عذابه».

(٣) في (ج): «ولا خلاص».

(٤) في (ج): «وسيأتي».

(٥) من قوله: «وقوله: ومن يقتل» إلى هنا سقط من (ج).

(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٧) قوله: «أربعة» سقط من (ب) و(ج).

وثانيها: قوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ ﴾ [الأنبياء: ٣٤].

ولا شبهة في أنَّ مَن كانَ قبلَه عليه السلام قد جعل الله لهم لُبثاً في الدنيا، وكذلك مَن بقي منهم بعدَ موته عليه السلام قد لبثوا بعدَه، فلو كان الخلود موضوعاً لِلُّبث فقط لَـمَا كان لهذه الآية معنى، فلا بدَّ من القول بأنه تعالى أراد: ما جعلنا الخلودَ ـ أي: الدوام ـ لِـمَن[1] قبلَك، فإن[2] متَّ أفهؤلاء[3] أعداؤك يبقونَ بعدَكَ دائمين؟

وثالثها: وهو أنه يصحُّ تأكيدُه بلفظ التأبيد، فيُقال[4]: «خالدين فيها أبداً»، ونصّ أهلُ اللغة على أن قوله: «أبداً» تأكيدٌ لمعنى الخلود، فلولا أن لفظ الخلود[5] يفيد معنى[6] الدوام لَـمَا صحَّ تأكيدُهُ بما يُفيد الدوام.

ورابعها: أنه يصحُّ أن يُستثنى من الخلود أيُّ مقدارٍ أُريدَ من الوقت، فيقال: «هم فيها خالدون إلا سنة، وإلا[7] سنين كثيرة»، فلولا أن لفظة الخلود موضوعةٌ للدوام، وإلا لَـما صحّ ذلك.

ومما تعلقوا به قوله[8]: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ * يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ * وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ﴾ [الانفطار: ١٤-١٦]، ولو خرجوا منها لكانوا غائبين عنها.

---

(١) في (ج): «الدوام لبشر من».
(٢) في (ج): «أفإن».
(٣) في (ج): «فهؤلاء».
(٤) في (ج): «فقال تعالى».
(٥) في (ج): «أن الخلود بلفظه».
(٦) قوله: «معنى» سقط من (ج).
(٧) في (ج): «أو».
(٨) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

والجوابُ عن تمسُّكهم بآيات الخلود: أن نُنازعَهم[١] في إثباتِ صِيَغِ العُموم، ثم نعارضَ[٢] هذه الآياتِ بالآياتِ المشتمِلة على الخلود الواردة في الوعد، كقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ [البقرة: ٨٢]، ثم نطالبهم ببيان أنّ إخلافَ الوعيد غيرُ جائز، وكلُّ ذلك قد مرّ.

والذي نريدُه[٣] في هذا الموضع أن نقول: إنّكم بيّنتُم[٤] أن لفظةَ الخلود مستعمَلةٌ في طول المُكث معَ الدوام، ونحن بيّـنّا أنها مستعملة في طول المكث من غير دوام.

فإما أن نجعل اللفظَ مجازاً في أحدِهما ـ وهو على خلاف الأصل ـ أو مُشترَكاً بينهما ـ وهو أيضاً على خلاف الأصل ـ أو نجعلَه مفيداً لطول المكث فقط؛ حتى يكون اسمُ الخلود بالنسبة إلى الدائم وغير الدائم كاسم الحيوانِ بالنسبة إلى الإنسان والفرس، بمعنى: أن يقع[٥] عليهما على سبيل التواطُؤ، وذلك أقربُ إلى الدليل.

وإذا كان الأمر كذلك كانت لفظة الخلود مفيدةً لطول المكث[٦]، فأما[٧] أنَّ ذلك المكث الطويل هل يعقُبُهُ انقطاعٌ أم لا؟ فذلك إنما يُعرَفُ بطريقٍ آخرَ، كما أن لفظة اللون لا تُفيد إلا هذه الحقيقة المشترَكَة بين السواد والبياض، فأما خصوصيةُ كلِّ واحدٍ منهما فإنما تُستفادُ[٨] من طريقٍ آخَرَ، وإذا كان كذلك لم تكُن لفظةُ الخلود دليلاً على المكث بغير انقطاع.

---

(١) في (ج): «تنازعتم».
(٢) في (ج): «تعارض».
(٣) في (ج): «نزيده».
(٤) في (ج): «بنيتم».
(٥) في (ج): «أعني أنه يطلق».
(٦) زاد في (ج) هنا: «فقط».
(٧) في (ج): «وأما».
(٨) في (ج): «يستفاد».

قوله: هذه الآياتُ دلّت على دوام العقاب في حقّ الكُفّار، فكذلك في حقّ المؤمنين.

قلنا: لا نُسلِّمُ دلالتها على ذلك في حقّ الكفار، بل إنما عرفنا دوامَ عقابِ الكفار بالإجماع لا بهذه الآيات.

والجواب عن تمسكهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ﴾ [الانفطار: ١٦]: أنَّ الآيةَ متروكٌ العملُ بظاهرها؛ لأنها تقتضي[1] كونَ الفجّار في جحيمٍ في الحالِ، وليس الأمر كذلك! وإذ كان[2] كذلك سقطَ بها الاستدلالُ[3].

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكن قوله: ﴿وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ﴾ لا يقتضي الدوامَ! ألا ترى أنه يصحّ أن يقال: فلان ما غاب عني إلى وقت الظُّهر، ولو كان ذلك مُقتضياً للدوام لكان تحديدُه بحدٍّ مُعيَّن مناقضاً له، ولأنه إذا قيل: فلان لا يغيب عني، فإنه يصح أن يُستفهم ويقال: لا يغيب عنك أبداً، وفي[4] أكثر الأوقات؟ ولو كان ذلك نصّاً في الدوام لَـمَا صحّ الاستفهام.

ثم إن سلّمنا كونه نصّاً في الدوام، ولكنّـا[5] نقول بمُوجبه ونحملُه على الكفار، لاسيما إذا بيّـنّا[6] أنّ الألفَ واللام لا يقتضيان العموم، فبالله التوفيق[7].

واعلم أنا بيّـنّا أنّ الكلام في الوعيد لا يصفو عن الشوائب إلا بإبطال[8] القول

---

(١) في (ج): «يقتضي».
(٢) زاد في (ج) هنا: «الأمر».
(٣) في (ج): «الاستدلال بها».
(٤) في (ج): «أو في».
(٥) في (ج): «لكنا».
(٦) في (ب) و(ج): «إذا ثبت».
(٧) قوله: «فبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).
(٨) في (ج): «بإحباط».

بالإحباط، ولمّا كانت شُبَهُ المعتزلة في ذلك مبنية[(١)] على الصفات التي يثبتونها للثواب والعقاب وجبَ أن نتكلّم أولاً في صفات الثواب والعقاب، ثم نتكلّم بعد ذلك في المحابطة، وقبيلَ الكلام في صفاتِهما[(٢)] نتكلّمُ في عدم استحقاقهما على الله تعالى.

المسألة الثالثة: في أنّ العبد هل يستحقُّ بطاعته ومعصيته الثوابَ والعقاب أم لا؟

اتفقت المعتزلةُ على ذلك إلا البلخيّ؛ فإنه زَعَمَ أنّ الثواب تفضُّلٌ، وأنه يكفي في حُسن تكليف الله[(٣)] إيانا سوابقُ نِعَمِه علينا.

واعلم أنا بيّـنّا هذه المسألة على فساد الحُسن والقبح العقليّين ظهر سقوطُ قولهم.

ولكنا نسلّم ذلك! ونستدلُّ على فساد ذلك فنقول: الدليلُ على أنّ العبدَ لا يستحقُّ ثواباً ولا عقاباً بطاعته ومعصيته: أنه لو كان كذلك لوجب أن يُثاب من ماتَ على ردّتِه ثوابَ المؤمنين، وأن يعاقب من أسلم بعدَ كُفره عقابَ الكافرين، وذلك ـ بإجماع الأمة ـ باطلٌ، فبطل القولُ بالاستحقاق.

بيان الشرطية: أن فعل الطاعة لو كان سبباً لاستحقاق الثواب لكان لا يخلو إما أن يتوقف اقتضاؤه لذلك الاستحقاقِ على أن يموت على الإيمان ـ وهو الموافاة ـ أو لا يتوقف.

والأول باطل؛ لأن اقتضاءَ العلة للمعلول إذا كان موقوفاً[(٤)] على شرطٍ لم يحصل ذلك الاقتضاءُ إلا عند تحقُّق ذلك الشرط.

---

(١) في (ج): «بينة».
(٢) في (ج): «وقبل الكلام في صفاتها».
(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٤) في (ج): «وقوفًا».

وفي مسألتنا هذه: فعند تحقُّق الشرط لـم يكن فعلُ الطاعة ـ الذي هو علّةٌ للاستحقاق[١] ـ موجوداً، وما لا يكون موجوداً استحال أن يكون موجباً لثبوت الحكم.

وعندما[٢] يُوجد شرطُ الاستحقاق ـ وهو الموافاة[٣] ـ فعلة[٤] الاستحقاق موجودةٌ، وذلك يقتضي أن لا تُثبتَ الاستحقاقَ أصلاً، فثبت أنّ توقيفَ اقتضاءِ فعل الطاعة لاستحقاق[٥] الثواب على حصول الموافاة يمنعُ من حصولِ ذلك الاستحقاق، وهو المطلوب.

وأما إن لـم يتوقف ذلك[٦] على الموافاة وجب أن يحصل الاستحقاقُ عند فعل الطاعة مطلقاً، فإذا كفَر بعد ذلك فإما أن يزول ذلك الاستحقاقُ، أو يبقى.

والأول باطلٌ؛ لِـما دللنا ـ في المسألة الثانية ـ على أنه لا يُمكن أن يكونَ أحد[٧] الاستحقاقَين مُزيلاً للآخَر.

وأما إن بقي وجبَ أن يكون المرتدُّ بعدَ ارتداده مستحقّاً على الله تعالى ثوابَ المؤمنين، وأجمعت الأمة على أنَّ مَن كان كذلك فإن الله تعالى يُثيبه ثوابَ المؤمنين، فيلزم من ذلك القطع بأن الله تعالى يثيب المرتد ثواب المؤمنين.

ولما كان ذلك باطلاً ـ بإجماع الأمة ـ ثبت أن المطيعَ لا يستحقُّ الثوابَ بطاعته، وإذا عرفت ذلك في جانب الثواب فاعرِفْهُ أيضاً في جانب العقاب.

---

(١) في (ج): «الاستحقاق».
(٢) هنا زيادة «لا» في (أ)، وسقطت من النسختين.
(٣) في (ج): «الموافات».
(٤) في (ب) و(ج): «فليست علة».
(٥) في (ج): «الاستحقاق».
(٦) قوله: «ذلك» سقط من (ج).
(٧) في (ج): «بعد».

فإن قيل: قولكم: إن اقتضاء فعل الطاعة لاستحقاق الثواب إما أن يتوقف على الموافاة، أو لا يتوقف قسمةٌ غيرُ حاصرة! بل هنا قسم آخر، وهو أن يقال: إنّ فعل الطاعة يكون موقوفاً، فإن حصلت الموافاةُ[١] علمنا أنه كان عندَ حدوثه مُقتضياً لاستحقاقِ الثواب.

وإن لم تحصل الموافاةُ[٢] علمنا أنه كان عندَ حدوثه غيرَ مُقتضٍ لاستحقاقِ الثواب، فهذا قسمٌ معقولٌ، فلا بدّ لكم من إبطالِه حتى يتمَّ مقصودُكم.

ثم إن سلّمنا أن اقتضاءَه للاستحقاق[٣] لا يتوقّف على الموافاة! فلم قلتُم: إنّ طروءَ الكفر لا يُزيل الاستحقاقَ الأولَ، وستأتي[٤] أدلة المعتزلة في إثبات الإحباط.

وإن سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدلُّ على مذهبكم! ولكن هنا[٥] ما يدُلُّ على أنّ فعلَ الطاعة علّةٌ[٦] لاستحقاق الثواب، وأن فعل المعصية سببٌ لاستحقاق العقاب.

أما الأول: فهو أن نقول: إنّه لا فرقَ ـ في العقول[٧] ـ بين إلزام شاقٍّ[٨] وإنزال المشاقّ.

ثم إنّـهُ حسُنَ من الله تعالى أن يُلزمَنا المشاقَّ، فلا يخلو حُسن ذلك إما أن يكون لوجوبها في أنفسها، أو لأمرٍ غيرِ ذلك.

---

(١) في (ج): «الموافات».
(٢) في (ج): «الموافات».
(٣) في (ج): «الاستحقاق».
(٤) في (ج): «وسيأتي».
(٥) في (ب) و(ج): «هاهنا».
(٦) في (ج): «نسب».
(٧) في (ج): «المعقول».
(٨) في (ج): «المشاق».

والأولُ باطلٌ، وإلا لكان يجبُ عليه تعالى أن لا يجعلها شاقّةً علينا[١] بأن يزيدَ في قُوانا؛ فإنّ وجهَ وجوبها علينا لا يتوقّفُ على كونها شاقةً، فإن ردَّ الوديعةِ واجبٌ سواءٌ كان شاقّـاً، أو لـم يكن، وترك الظلمِ واجبٌ سواءٌ كان شاقاً، أو لـم يكن[٢].

فلما جعل الله[٣] تعلُّقَ[٤] هذه الأفعال شاقّاً[٥] علينا ـ مع إمكانِ أن لا يجعلها شاقّةً ـ علمنا أنه لا يكفي في إيجابها وجهُ وجوبها، وأما إن كان لأمرٍ وراءَ وجهِ وجوبها فإما أن يكون ذلك دفْعَ مضرّة، أو جلْبَ منفعة.

والأول باطل؛ لأن المضرّة كانت تندفع بأن لا يَخلُقَ الخلق ولا يُكلّفهم، فلا حاجةَ إذن في دفعِ تلك المضارّ إلى إلزام هذه المضارّ.

وأما جلب المنفعة فإما أن يكون منفعةً، أو مدحاً.

والثاني باطل؛ لأن استحقاقَ المدح حاصلٌ بالأفعال غير[٦] الشاقة؛ فإن الله تعالى يستحقُّ المدح وإن لـم يشقَّ عليه شيءٌ، ولأن الذي يقابل إلزامَ الشاقِّ[٧] لا بُدّ وأن يكونَ بحيث يعلَمُ أنّ كلّ أحدٍ يتحمّل تلك[٨] المشقةَ لأجله، واستحقاق المدح ليس كذلك؛ فإذن لا بدّ وأن تكون[٩] منفعةً، وتلك المنفعة إما أن تكون هي المنافع السالفة، أو غيرها.

---

(١) في (ج): «عليها».
(٢) من قوله: «وترك الظلم» إلى هنا سقط من (ج).
(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٤) قوله: «تعلق» سقط من (ج).
(٥) في (ج): «شاقة».
(٦) في (ج): «الغير».
(٧) في (ج): «المشاق».
(٨) في (ج): «ذلك».
(٩) في (ج): «يكون».

والأول باطلٌ من خمسة أوجُه:

أحدها: أنّ كلّ مَن أنعمَ على غيرِهِ، ثم أمكنه استخدامُهُ على وجهٍ لا يشُقُّ على المنعَمِ عليه، فإنه يصحُّ منه تكليفُه المنعَمَ عليه المشاقَّ[١] لأجل[٢] النِّعمِ السالفة.

فإن أحداً لو دفع إلى إنسانٍ ألفَ دينارٍ، ثم أخذ يضربُه ويكلّفُه الأفعالَ الشاقّة من غيرِ أن يحصل عقيبهُ مدحُ لواحدٍ منهما؛ فإن العقلاءَ يستقبحون ذلك منه.

واحترزنا بقولنا: «إنه يُمكنه أن لا يجعل الفعلَ شاقّاً عليه» عن الوالد؛ فإنه يحسُنُ منه استخدامُ الولد لأجل سوالف النِّعَم، ولكنه[٣] لا يُمكنه أن يجعلَ تلك الأفعالَ غيرَ شاقّةٍ عليه، بخلاف مسألتنا هذه؛ فإن الله تعالى يُمكنه أن يجعل تلك الأفعالَ غيرَ شاقةٍ على العباد.

وثانيها: أنّ مَن أنعَمَ على غيرِه ثم كلّفه ـ لأجلِ ذلك[٤] ـ مدْحَهُ، فإنّ العقلاء يذمُّونه، ويقولون[٥]: إنّه أبطلَ ما فعلَه ويتبين[٦] أنه ما فعلَه لكونه إحساناً، وإنما فعله رياءً وسمعةً طمعاً[٧] منه في مجازاته، وإذا[٨] قبحَ ذلك منا[٩] فكذلك يجبُ أن يقبحَ من الله تعالى.

وثالثها: أنه لو حسن منه تعالى التكليف لِـمكان النِّعَم السالفة لزم أن يختلف

---

(١) زاد في (ب): «تكليفه بإنسان».

(٢) في (ج): «تكليفه بإنسان لأجل».

(٣) في (ج): «ولكن».

(٤) في (ج): «ذلك لأجل».

(٥) زاد في (ج) هنا: «له».

(٦) في (ج): «وتبين».

(٧) في (ب) و(ج): «وطمعاً».

(٨) في (ب) و(ج): «فإذا».

(٩) في (ب) و(ج): «منا ذلك».

تكليفُ المكلَّفين لأجل اختلافِهم في النِّعَم، ونحن نجد في المكلَّفين من هو أشقُّ تكليفاً مع أنّ الإنعامَ عليه أقلّ.

ورابعُها: قد ثبت ـ في العقل ـ وجوبُ الأجر[1] على الأعمال الشاقّة، ولم يثبت ـ في العقل ـ وجوبُ الأعمال الشاقّة للتفضُّل المتقدّم، وما ليس له وجهُ وجوبٍ في العقل فوجوبُه زائلٌ.

وخامسها: أنّ الله تعالى غيرُ منتفعٍ بأفعالنا الشاقّة، فلو لـم ينتفع[2] لكان ذلك عبثاً، وهو غير جائز، وهو القول فيها إذا كانت غيرها[3].

وأما الثاني، فالذي يدلُّ على ثبوت استحقاق العقاب وجهان:

أولهما[4]: أن حُسن إيجاب الفعل إما أن يكون لحصول النفع عند الإتيان به، أو لحصول الضرر عند الإخلال به.

والأول باطلٌ، وإلّا لكانت النافلة واجبةً، فتعيّن الثاني، وهو المطلوب.

وثانيها[5]: أن الله تعالى فعَلَ في المكلَّف شهوةَ القبيح، فلو لـم يعملِ[6] المكلَّفُ أنه يستحقُّ على مواقعة[7] القبيح ضرراً لكان الله تعالى قد أغراه بالقبيح؛ لأن الذّمّ لا يُحْتَفَل به، فالثواب[8] على ترك القبيح متأخرٌ، فلا يترك له الوصول إلى المنافع العاجلة.

والجواب:

(١) في (ج): «الأخر».

(٢) زاد في (ب) و(ج): «بها».

(٣) من قوله: «وهو القول» إلى هنا سقط من (ج).

(٤) في (ج): «أحدهما».

(٥) في (ب) و(ج): «وثانيهما:».

(٦) في (ج): «يعلم».

(٧) في (ب) و(ج): «موافقة».

(٨) في (ب) و(ج): «والثواب».

قوله: هنا[١] قسمٌ ثالثٌ، وهو: أن نتوقّف[٢] فيه.

قلنا: القسمُ[٣] المذكورُ متردّدٌ بين النفي والإثبات، فلا يحتمل الواسطة.

وأما التوقُّفُ فإن عنيتُم به: أنّـا لا نعلم هل يتوقف اقتضاؤه للاستحقاق على الموافاة، أو لا يتوقف؟ فذلك مما لا يضرُّنا؛ لأنا لـما أبطلنا كِلا القسمَين فقد حصل مطلوبُنا.

وإن عنيتُم به: أنّـا لا ندري أنّ الفعلَ الذي أتى المكلَّفُ به[٤] هل كان مشتملًا على الوجه الذي لأجله يحصل استحقاق الثواب، أم لا؟

فنتوقّف[٥] حتى إنه إن حصلت الموافاةُ علمنا أن ذلك الوجهَ كان حاصلًا، وإلا فلا فنقول: هذا باطلٌ؛ لأنه لو امتنع الإتيانُ بالإيمان وسائرِ الطاعات لأجل وجوبِها وأمرِ الله تعالى بها إلا عند الموافاة لكان الشكُّ في حصول الموافاة[٦] مُقتضياً للشكّ في أنه هل أتى بها لأجل وجوبها، أم لا؟

وذلك يقتضي أن لا[٧] يعلمَ واحدٌ منا كونَه آتياً بالواجبات لوجوبها؛ لأن واحداً منا لا يُمكنه القطعُ بالموافاة! ومعلومٌ أنه ليس كذلك؛ فإنّ علمَنا بكيفية دواعينا وصوارفنا علمٌ ضروريّ.

ونحن قد نجد مِن أنفُسنا وُجداناً ضرورياً أن إتياننا بكثيرٍ من الطاعات لا

---

(١) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٢) في (ب) و(ج): «يتوقف».

(٣) في (ب) و(ج): «التقسيم».

(٤) في (ج): «به المكلف».

(٥) في (ب) و(ج): «فيتوقف».

(٦) زاد في (ج) هنا: «فيه».

(٧) في (ب) و(ج): «أن».

يكون[١] إلا لأجل كونها واجبةً علينا، ومن منع من[٢] وُجداننا ذلك من أنفُسنا كان منعُهُ ذلك جارياً مجرى منعِهِ عن وُجداننا من[٣] أنفُسنا جوعَنا وعطشنا[٤]، ومعلومٌ أنّ الكلام إذا انتهى إلى هذا الحدّ لـم يكن فيه فائدة.

قوله: لـم لا يجوز القول المحابطة[٥]؟

قلنا: دليلُ إبطالها قد مرّ، والجواب عن شُبَه المعتزلة فيه سيأتي.

قوله: إلزامُ الشاقّ كإنزاله، فلما لـم يحسُن إنزالُه إلا مع النفع فكذلك في إلزامِه.

قلنا: لا نُسلِّمُ أنّ إنزال الشاقّ لا يحسن إلا مع المنفعة! والقولُ بالعوض باطلٌ عندَنا بناءً على القول ببطلان تحسين العقل وتقبيحه.

وإن سلّمنا ذلك! فلم لا يجوز أن يكون حسنُه لأجل سوالفِ نِعَم الله[٦] علينا؟

قوله: إلزامُ المشقّة لسوالفِ النِّعَم قبيحٌ.

قلنا: هذا باطلٌ؛ لأن المعتزلة اتفقوا على أنه يجب على العباد عقلاً معرفةُ الله تعالى وشكرُ نعمه[٧]، والإتيانُ بالواجبات العقلية، والإخلالُ بالقبائح العقلية.

وإذا كـان كذلك وجب أن لا يكون ذلك سبباً لوجوب الجـزاء على الله تعالى لوجهين[٨]:

---

(١) في (ج): «تكون».

(٢) قوله: «من» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «من وجداننا عن».

(٤) في (ج): «جوعًا وعطشًا».

(٥) في (ب) و(ج): «بالمخالطة».

(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٧) في (ج): «نعمته».

(٨) قوله: «لوجهين» سقط من (ج).

أما أولاً: فلأنه لو كان أداءُ العبد ما كان واجباً عليه سبباً أن[1] يجبَ الجزاءُ على الله تعالى لكان أداءُ الله تعالى[2] ما وجبَ عليه من الجزاء سبباً أن[3] يجبَ على العبد الطاعةُ مرةً أخرى، وذلك يؤدّي إلى التسلسل.

وأما ثانياً: فلأنّـا نرى ـ في الشاهد[4] ـ أنّ[5] مَن وَجب عليه خدمةُ غيره، فإنه لا يجب على ذلك الغير أن يُجازيه من تلك[6] الخدمة؛ مثل خدمة الولد للوالدين[7].

نعم[8] يقال: إنّه يطلبُ في مقابلة الإنعام السالف[9] شيئاً، فأما أن يُستقبحَ ذلك فممنوع، وكيف لا نقول ذلك وعند المعتزلة أن الله تعالى إنّما يجب عبادته عقلاً؛ لِـما له من النِّعَم؟

فإذا كان إنعامُه علينا يقتضي وجوبَ عبادتنا له، فكيف يمكن أن يقال: إنّه يقبح منا[10] أن يُكلّفنا بالعبادة لأجل سوالفِ نعمِهِ علينا.

قوله: لو كان حسنُ التكاليف[11] لأجلِ النِّعَم السالفة لوجبَ أن تزدادَ التكاليفُ عند ازدياد النِّعَم.

---

(١) في (ب) و(ج): «لأن».
(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٣) في (ب) و(ج): «لأن».
(٤) في (ج): «المشاهد».
(٥) قوله: «أن» زيادة من (ب) و(ج).
(٦) في (ب) و(ج): «على ذلك».
(٧) في (ب) و(ج): «للوالد»، وزاد هنا وفي (ج): «فالتكليف لأجل النعم السالفة ممنوع».
(٨) في (ب) و(ج): «بل».
(٩) في (ج): «النعم السالفة».
(١٠) في (ب) و(ج): «منه».
(١١) في (ب) و(ج): «التكليف».

قلنا: لـم لا يجوز أن يقال: التكليفُ إنما حسن لِـمكانِ أصول النِّعَم وهي مما لا تفاوُت فيه؟

وإن سلّمنا أن ذلك لأجل مُطلَق النِّعَم! ولكن النِّعَمَ قد تعظُم تارةً بالكثرة، وتارةً بالموقع، وتارةً بكثرة الانتفاع بها في الدين، ومعرفةُ مقادير موقعها والانتفاعِ بها ليست إلا عند الله تعالى، فليس يمتنع أن تكون نِعمُ الله تعالى[1] على الفقير المريض أعظمَ له في الدين من نِعَمِهِ[2] على الغنيِّ الصحيح.

قوله: لـم يثبُت في العقل وجوبُ الأعمال الشاقّة للتفضُّل المتقدّم.

قلنا: أليس ثبَت[3] في العقل وجوبُ برِّ الوالدَين للتفضُّل المتقدّم؟ وإن كان برُّهما يحصل بأفعالٍ شاقّة!

قوله أولاً في بيان استحقاق العقاب على المعصية: إنّ حسن إيجابه إما أن يكونَ لِـما في وجوده من النفع، أو لِـما في الإخلال به من الضرر.

قلنا: بل لقسمٍ لثالث وهو وجهُ وجوبِهِ؛ لأنه يُقال[4]: إنّما يُوجب علينا ما له وجه[5] وجوبٌ، بخلاف النوافل؛ فإنه ليس لها وجهُ وجوب.

قوله ثانياً: لو لـم يحصل استحقاقُ العقاب لزم الإغراءُ بالقبيح.

قلنا: الإغراءُ يزولُ بتجويز المكلَّف أن الله تعالى يُعاقبه عليه، أو يُفوِّتُ الثواب؛ فإن فوت[6] المنافع العظيمة قريبٌ من وصول المضارّ.

---

(١) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «نعمته تعالى».

(٣) في (ج): «يثبت».

(٤) في (ج): «لأنه تعالى».

(٥) قوله: «وجه» زيادة من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «فوات».

ثم[١] يلزم ـ على هذا ـ أن يكون الله تعالى مُغرياً بالقبيح للمكلفين[٢] في زمان مُهلة النظر، وقبل أن يعرفوا الله تعالى ويعلموا أن العقابَ مستحقٌّ[٣] من جهته، فلما لـم يلزم الإغراءُ عند أحدٍ في هذه الصورة، فكذلك في مسألتنا، وبالله التوفيق[٤].

المسألة الرابعة: في صفات الثواب والعقاب:

ولنسلِّمْ لهم الآن استحقاقَ الثواب والعقاب! ونطالبهم بالدلالة على الصفات التي يدّعونها فيهما، فإنهم يقولون: يجب أن يكون الثوابُ منفعةً دائمةً خاليةً عن الشوائب مقرونةً بالتعظيم، وأن يكون العقاب مضرّةً دائمةً خاليةً عن الشوائب مقرونة بالاستخفاف[٥].

واحتجُّوا على وجوب دوامِ الثواب والعقاب بوجهَين مشترَكين، وعلى دوام كلِّ واحدٍ منهما خاصةً بوجهَين خاصَّين[٦] إن قاسوا ذلك على دوام المدح والذم فقالوا:

إنّ ما به يثبتُ[٧] أحدُهما يثبتُ[٨] الآخرُ، وما به يزولُ أحدُهما يزول الآخرُ؛ ألا ترى أن الندم على الطاعة والعقابَ الزائد على الثواب لـمّا أزال[٩] الثوابَ أزال[١٠]

(١) زاد في (ج) هنا: «لم».
(٢) في (ب) و(ج): «للمكلف».
(٣) في (ج): «يستحق».
(٤) في (ب) و(ج): «والله أعلم».
(٥) في (ب) و(ج): «بالاستحقار».
(٦) زاد في (ج) هنا: «لكل واحد منهما أما الوجهان المشتركان فالأول».
(٧) في (ج): «إن ما ثبت به».
(٨) في (ج): «تثبت».
(٩) في (ب) و(ج): «أزالا».
(١٠) في (ب): «أزالا».

المدح، وكذلك الندم على المعصية والثواب الزائد لـما أزال[١] العقابَ أزال[٢] الذمّ؟

وإذا ثبت ذلك وجب مِن تلازُمهما كونُ أحدهما علةً للآخَر[٣]، أو كونهما معلولَي علةٍ واحدة، وكيف ما كان لزمَ[٤] مِن دوامِ أحدِهما دوامُ الآخَر.

ولما[٥] كان المدحُ والذمُّ دائمَين وجب كونُ الثواب والعقاب دائمَين، وربما عبّروا عن هذه الحجة بعبارةٍ أخرى، وهي أنَّ بدوام استحقاقِ المدح يُعلَم[٦] أنّ الطاعة ـ وإن انقضَت ـ إلا أنها في حكمِ الدائم إذا لـم يُحبطها فاعلُها، وإذا كانت الطاعةُ كالدائمة وجب دوامُ الثواب.

الثاني: أنّ الثوابَ المنقطع مُنغَّصٌ، والعقاب المنقطع يشوبه راحةٌ وسرورٌ، ونستدلُّ على أن الثوابَ والعقابَ يجب أن يكونا خالصَين من الشّوب.

وأما الوجهان اللذان احتجُّوا بهما على دوام الثواب خاصّة:

فالأول منهما: أنّ الثوابَ المستحقّ إما أن يكون الاعتبارُ بمبلغٍ مُعيّنٍ من غير أن يكون للأوقاتِ مدخلٌ في ذلك، وإما أن يكون مُقدَّراً بالأوقات.

فإن كان الأول يلزمُ أن يجوزَ أن يجمعَ ويُوصلَ إلى المستحقّ في حالة واحدة؛ لأن الاعتبار بقدره[٧] لا بالأوقات التي يفعل فيها، فكان لا يمتنعُ أن يُعطى المثاب كلّ ما

---

(١) في (ب) و(ج): «أزالا».

(٢) في (ب) و(ج): «أزالا».

(٣) في (ج): «الآخر».

(٤) قوله: «ما» زيادة من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «فلما».

(٦) في (ب) و(ج): «نعلم».

(٧) في (ب) و(ج): «نقدره».

يستحقُّه من الثواب في حالةٍ واحدةٍ ثم يقطع عنه، لكنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن التعريضَ بمشقّة[١] التكليف لأجله غيرُ جائزٍ.

ولأنه يؤدّي إلى تجويز زيادة العِوض على الثواب، وذلك يمنعُ من حسن التكليف.

ولأنه يؤدّي إلى تجويز توفيرِ[٢] هذا المبلغ من الثواب على المكلَّف في أحوال تكليفِهِ متفرِّقاً في الأوقات، وكلّ ذلك فاسدٌ.

وأما إن كان استحقاقُ الثواب مقدَّراً بالأوقات لـم يكن ثبوتُ الاستحقاقِ في بعضِها أَولى من البعض فوجب ثبوتُهُ[٣] في كلّ الأوقات كما في المدح والذمّ، وهو المطلوب.

الثاني: لو كان الثوابُ منقطعاً لكان التفضُّل أولى منه؛ لجواز كون التفضُّل دائماً، ولو كان كذلك لقبح التكليف.

وأما الوجهان اللّذان احتجُّوا بهما على دوام العقاب خاصّةً:

ـ **فالأول منهما**: أنّ نعمةَ الله[٤] أعظمُ من نعمةِ كلِّ مُنعِمٍ فيجبُ في معصيته أن تكون أعظمَ من معصيةِ كلِّ مَن عصى؛ لأن العقابَ على المعاصي إنما يتزايد[٥] بحسبِ نِعَم مَن عصى على المعاصي[٦].

وقد ثبت أنه لا قدرَ من العقوبة المنقطعة إلا ويجوز أن يستحقَّ بمعصية بعضِنا

---

(١) في (ج): «التعويض لمشقة».

(٢) في (ج): «توقير».

(٣) في (ج): «ثبوت ذلك».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) في (ب) و(ج): «تعظم».

(٦) قوله: «على المعاصي» سقط من (ب) و(ج).

البعضَ؛ فإذن وجبَ أن يكون العقابُ المستحقُّ بمعصيته تعالى دائماً[١].

ـ الثاني ـ وهو الذي تمسّكوا به على دوامِ عقابِ الكبائر سواءٌ وقعَت من فاسقٍ أو كافر ـ: أنه قد ثبت ـ بالإجماع ـ أنّ الكفّار يستحقّون على كلّ[٢] معاصيهم العقابَ الدائم.

فإن كان ذلك لكونها كبائرَ وجب أن يستحقَّ بكلِّ كبيرةٍ ذلك، وإن كان ذلك لكفرهم لا غيرَ فهو باطلٌ، وإلا وجب أن يستحقُّوا[٣] العقابَ الدائمَ على أفعالهم المباحة؛ لأن مُضامّة الكفر للمباح كمُضامّته للمعصية، فإن أثّر في البعض أثّر في الجميع.

أما الذي احتجُّوا به على وجوب خلوص الثواب عن الشوب فوجهان:

الأول: أن الله[٤] رغّب المكلَّف بتكليف المشاقّ إلى هذا الثواب، فلزم أن يكون حالُهُ متفضلاً عن حال التكليف؛ لأنه لا يحسُن في الحكمة الترغيبُ[٥] إلى حالةٍ مثلِ حال[٦] التكليف، لكن من المعلوم أنه لا منفعةَ تُفرَضُ مشوبةً بالمضرة إلا ويُوجد مثلُها في دار التكليف، فوجب خلوُّ الثواب عن الشوب.

الثاني: أنّ التفضُّل بمنافعَ[٧] خاليةٍ عن الشوب حسن في العقل، فلو لم يكُنِ الثوابُ كذلك لكان التفضّلُ أحسنَ منه، وذلك يُبطل حُسن التكليف.

---

(١) في (ج): «وإنما».

(٢) في (ج): «جميع».

(٣) في (ب) و(ج): «يستحق».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) في (ج): «أن يرغب».

(٦) في (ب) و(ج): «حالة».

(٧) في (ج): «المنافع».

أما الذي احتجُّوا به على خلوص العقاب عن الشوب فوجهان:

- الأول: أنه شرع زاجراً للمكلَّف عن الملاذّ الحاضرة، فلا بدّ من أن ينفصل عن مضارِّ الدنيا، ولا ينفصل عنها إلا بالخلوص.

- الثاني: أن كوْنَ العقابِ كذلك أدخلُ في الزّجر عن فعل المحظوراتِ وترك الواجباتِ، فوجب أن لا يشرعَ[1] إلا على هذا الوجه.

أما الذي احتجُّوا به على أنّ الثوابَ يُستحقُّ على جهة التعظيم؛ فلأنّه يُستحقُّ بالفعل الشاقّ أو التركِ الشاقّ، وذلك مما يستحقّ به التعظيم.

وأما أن العقاب يستحقّ على جهة الإهانة، فهو أن المقتضيَ للأمرَين واحدٌ - وهو فعل القبيح أو ترك الواجب - فيجب ملازمتُهما، فهذه خلاصةُ أدلتهم[2].

والجواب عما تمسكوا به أولاً: أنا لا نُسلِّمُ أنّ استحقاقَ المدح أو الذمّ ملازمان لاستحقاق الثواب أو العقاب[3]، ألا ترى أنكم تقولون: إن الله تعالى لا يستحقُّ الثواب على فعل الواجب ويستحقّ المدح عليه؟

وأيضاً لو فعل[4] تعالى القبيحَ لاستحقّ الذمَّ - تعالى عنه علوّاً كبيراً - ولا يستحقُّ العقاب، وتقولون[5]: إن الله تعالى لو كلَّف ولم يلطُف لـم يستحقَّ المكلَّفُ بعصيانه العقابَ، وإن كان يستحقُّ الذمَّ.

وكذلك لو عرف المكلّف أنه لا يُعاقبه لكان مُغرياً له بالمعاصي ولم يستحقَّ

(١) في (ج): «نشرع».

(٢) زاد في (ج) هنا: «على إثبات صفات الثواب والعقاب».

(٣) في (ج): «والعقاب».

(٤) زاد في (ج) هنا: «الله».

(٥) في (ج): «ويقولون».

منه العقاب وإن استحقّ منه الذمُّ، ولو لـم يكن في فعل الواجب علينا[١] مشقّةٌ لكنّـا نستحقّ المدحَ بفعلِه دونَ الثواب، والواحد منا يستحقُّ الثوابَ أو العقاب منَ الله تعالى وحدَه، وإن كان يستحقُّ المدح والذمَّ منه تعالى ومن غيره فبطل دعوى التلازُم.

قوله: إنّا لا ندّعي أنّ استحقاقَ المدح والذمِّ يثبتان لأمرٍ واحدٍ، بل ندّعي أنهما مهما ثبت أحدهما ثبت الآخر فكلّ ما[٢] أزالَ أحدَهما أزالَ الآخرَ؛ بدليل أن الندم[٣] على المعصية والثوابَ الزائد لـمّا أزالا العقابَ أزالا الذمَّ.

قلنا: هذا بناءً على المحابطة ووجوبِ قَبول التوبة، وكلاهما عندَنا ممنوعٌ[٤].

ثم نقول: لـم قلتُم: إنّ التوبة والثواب الزائد لـمّا وجبَ أن يكونا مُزيلَين لكلِّ واحدٍ منهما ـ أعني: استحقاق الذمّ والعقاب ـ استحال أن يُوجَدَ شيءٌ يزيلُ أحدَهما دونَ الآخر؟ وهل هذا إلا مجرَّد الدعوى[٥]؟

ثم إن سلّمنا أنّ كلَّ ما يزيل أحدَهما يُزيل الآخَر! ولكن لـم لا يجوز أن يُقال: إنّ أحدهما ينتهي بذاته دون الآخر؟

قوله: دوامُ استحقاقِ المدح يدلُّ على أن الطاعة ـ وإن انقضت ـ إلا أنها في حكم الدائم، ويلزمُ من دوامها دوامُ الثواب.

---

(١) في (ج): «يكن علينا في فعل الواجب».

(٢) في (ب) و(ج): «مهمت ثبت أحدهما ثبت الآخر، وكل ما»، وفي (أ): «مهما ثبتا فكل ما..الخ». وصححناها لما ترى.

(٣) كذا في (ج): «الندم»، وفيهما: «التقدم».

(٤) في (ج): «ممنوعات».

(٥) في (ج): «دعوى».

قلنا: هذا ركيكٌ؛ لأنا[١] بيّـنّا أنه قد ثبت[٢] استحقاقُ المدح لا لِـما ثبتَ به استحقاق الثواب[٣]، فلم لا يجوز أن يكونَ للطاعة وجهانِ: وأحدُهما يكون كالدائم، فلا جرم يدوم معلولُه، وهو استحقاق المدح، والآخَرُ لا يكون كذلك فلا يدومُ مُقتضاه، وهو استحقاقُ الثواب؟

والجواب عما تمسكوا به ثانياً: ما سنبين ـ إن شاء الله تعالى ـ أنَّ الشوب جائزٌ.

وبتقدير امتناعه! فإنه يجوزُ من الله تعالى أن لا يخلقَ العلمَ للمكلَّف بأنه ينقطعُ ثوابُه، فحينئذ لا يتأذّى.

والجواب عما ذكروه ثالثاً: ما بيّـنّا في أول هذا[٤] الكتاب: أنّ قولَ القائلِ: «ليس البعض أَولى من البعض» طريقةٌ باطلةٌ؛ فإنه كما يُمكن أن يكون بعضُ مقادير الثواب أَولى من بعضٍ، فلا يمتنع أن تكون[٥] بعضُ الأزمنة أولى من بعض.

وأيضاً: فما ذكروه باطلٌ بالعوض؛ فإنه غيرُ دائم، وكلُّ ما تقولونه[٦] في حُسن طريق قطع العوض، فهو قولنا في هذه المسألة.

والجواب عما ذكروه رابعاً: أن الثواب الذي يُعطيه الله تعالى في كلِّ وقتٍ على التعيين مُتناهٍ[٧]، فإن أمكن التفضُّلُ بمثل[٨] الثواب المتناهي، فلا وقتَ مُعيَّن إلا

---

(١) زاد في (ب) و(ج): «قد».

(٢) زاد في (ج) هنا: «أن».

(٣) قوله: «الثواب» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) قوله: «هذا» سقط من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «يكون».

(٦) في (ج): «يقولونه».

(٧) في (ب) و(ج): «يتناهى».

(٨) زاد في (ج) هنا: «هذا».

والله تعالى قادرٌ على أن يتفضَّل بمثلِ الثواب الذي يُعطيه في ذلك الوقت، فيلزمُ قبحُ التكليف.

وإن لم يجُزِ التفضُّل بمثل الثواب المتناهي اندفَعَ ما ذكَروه.

والجواب عما ذكروه خامساً: أليس أن نِعَمَهُ تعالى[١] علينا أكثرُ من نِعَمِ[٢] غيره، ولم[٣] يلزَمْ من هذا التفاوُت دوامُ نِعَمِه، وكذلك الذمُّ المستحقُّ على معاصي بعضِنا البعض[٤] دائمٌ كدوام الذّمّ المستحقّ على معصية الله تعالى، مع أنّ الذمَّ على معصية الله تعالى[٥] أَولى من الذمِّ على معصيةِ غيرِه، فعلمنا أنَّ التساويَ في الـمُدّة[٦] يقتضي التساويَ فيما يقعُ فيه.

وأيضاً: فلم لا يجوز أن يُقال: العقوباتُ المستحَقةُ على معصية غيرِ الله محصورةٌ في وقت معين بحيث لا يمكن الزيادةُ عليه، والعقوبةُ المستحقةُ على معصية الله[٧] يزيد[٨] مدة استحقاقها[٩] على المدة الأولى، وإن لـم يثبت على الدوام؟

والجواب عما ذكروه سادساً: أنا لا نُسلِّمُ أن الكافر يستحقُّ على جميع معاصيه العقابَ الدائم! بل المعلومُ أنه يستحقُّ على كُفرِهِ العقابَ الدائم، أمّا في غيره فلا.

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكن لـمّا جاز في الشيء الحسن أن يكون مثلُهُ قبيحاً يَجوز

(١) في (ب) و(ج): «نعمة الله».
(٢) في (ج): «نعمة».
(٣) في (ج): «ولا».
(٤) في (ج): «لبعض».
(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٦) زاد في (ج) هنا: «لا».
(٧) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٨) في (ب): «يزيده».
(٩) كذا في (ب) و(ج): «استحقاقها»، وفي (أ): «لاستحقاقها».

في القبيح[١] أن يكون مثلُه أقبحَ كان أَولى، فلا يبعد حينئذٍ أن تكون الكبيرةُ الصادرةُ عن الكافر تكون واقعةً على وجهٍ أقبحَ مما إذا وقعت من المسلم[٢]؛ فلا جرم لا يلزمُ من استحقاق الكافرِ العقوبةَ الدائمةَ بفعلها استحقاق والمسلم[٣] ذلك أيضاً بفعل تلك الكبيرة.

والجواب عما ذكروه سابعاً: أنه لا نزاعَ في أن الثواب لا بدّ وأن يتميّز عن جميع المنافع الحاصلة[٤]، ولكن لـم قلتُم: إنّ ذلك التميُّز لا يحصل إلا بكونه خالصاً عن جميع الشوائب؟ ألا ترى أنه قد يُوجد في الدنيا منافعُ خاليةٌ عن الشوائب؛ لأن حالَ حصولِ اللذة لا يحصل الألـمُ، فتكون اللذةُ في تلك الحالة خاليةً عن الشوائب.

ثم إنّ الشوائبَ إذا كانت خاليةً فالثوابُ[٥] يجب أن يتميزَ عن تلك المنافعِ، ولا يكونُ ذلك إلا بكثرةِ[٦] المنافع التي في الثواب وشرفِها، وإذا كان كذلك فيحتملُ أن يتميزَ الثوابُ عن منافع الدنيا من هذا الوجه لا بالخلوص عن الشوب[٧].

والجواب عما ذكروه ثامناً: أنّ حسن التفضُّل بالمنافع الخالية عن الشوائب لا يمنعُ من حُسن التكليف؛ لِـما فيه من استحقاق التعظيم الذي لا يحصل إلا به.

والجواب عما ذكروه تاسعاً: لـم لا يجوز أن ينفصل العقابُ عن المضارّ الدنيوية بالكثرة والقوّة لا بالمقدار؟

---

(١) ضرب في (أ) على قوله: «فلا يكون»، وقال في (ب) و(ج): «فلأن يجوز في القبح».

(٢) في (ج): «المسلمين».

(٣) في (ب) و(ج): «المسلمين».

(٤) زاد في (ج) هنا: «في الدنيا».

(٥) قوله: إذا كانت خالية فالثواب» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «لكثرة».

(٧) في (ب) و(ج): «الشوائب».

والجواب عما ذكروه عاشراً: أنّ كون العقوبة خالصةً عن الشوائب ـ وإن كانت زاجرةً ـ ولكن يحتمل أن يكون فيها وجهُ مفسدةٍ، فلا يُمكن الجزمُ بكونه[(١)] لطفاً.

وهذا هو الذي أوردناه عن[(٢)] البغداديين، فهذا القدرُ من الكلام كافٍ في إبطال أمثال هذه الحجج، وبالله التوفيق.

المسألة الخامسة: في الإحباط والتكفير:

والمعتمَد في فساد القول بالـمُحابطة ما مرّ في المسألة الثانية.

ومما قيل فيه ـ وهو من الاقناعيات ـ: إن القول بالإحباط يُوجب فيمن جَمَعَ بين إحسان وإساءة أن[(٣)] يكون ـ عند العقلاء ـ بمنزلةِ مَن لـم يُحسِنْ ولم يُسيء، وذلك عند تساوي ما يستحقُّ من المدح والذمّ، أو بمنزلة مَن لـم يُحسن إن كان المستحقّ على إساءته هو الزائد، أو بمنزلة مَن لـم يُسيء إن كان المستحقّ[(٤)] على إحسانه هو الزائد، ولما كان ذلك معلومُ الفساد ـ بالضرورة ـ وجبَ فسادُ[(٥)] القول بالمحابطة

وقد تعلّق القائلون بالمحابطة بأربعةِ أمورٍ[(٦)]:

أولها: أنّ الثواب يستحقُّ على سبيل التعظيم، والعقاب يستحق على سبيل الإهانة، واستحالةُ تعظيم أحدِنا لغيرِه ـ مع استخفافه[(٧)] به ـ في حالٍ واحدةٍ معلومةٌ بالضرورة، وإنما يتعذّر ذلك إذا حصلت له شروطٌ ثلاثةٌ:

---

(١) زاد في (ج) هنا: «مفسدة فلم يكن المجزم بكونه».
(٢) في (ج): «على».
(٣) في (ج): «وأن».
(٤) في (ج): «يستحق».
(٥) في (ب) و(ج): «بالضرورة بطل».
(٦) في (ب) و(ج): «بأمور».
(٧) في (ب) و(ج): «استحقاقه».

ـ **أولها**[١]: أن يكون الذامُّ والمادحُ واحداً.

ـ **وثانيها**: أن يكون الممدوحُ والمذمومُ[٢] واحداً.

ـ **وثالثها**: أن يكون الوقت واحداً.

وإذا تعذّر فعلُ شيءٍ تعذَّرَ استحقاقُه؛ لأن الاستحقاقَ مبنيٌّ على صحة الفعل.

وثانيها: أنا قد دللنا على وجوب دوام الثواب والعقاب، والجمعُ بينهما مُحالٌ، فاستحقاقهما يكون مُحالاً.

ولا يجوز أن يقال: مَن اجتمع له الاستحقاقان فإنه يُثابُ تارةً، ويُعاقَب أخرى؛ لأن الـمُثاب يكونُ حينئذٍ[٣] ـ حالَ كونِه مثاباً ـ خائفاً من انقطاع الثواب، وذلك يُورث الحزنَ.

والمعاقب ـ حال كونه معاقباً ـ يكون متوقِّعاً لانقطاعِ العقاب، وذلك فرحٌ وسرورٌ، فحينئذ لا يكون الثوابُ والعقابُ خالصَين من الشوب، وذلك باطلٌ.

وثالثها: أن قالوا: قد علمنا ضرورةَ أنّ مَن أحسَنَ إلى غيرِهِ بكثير الإحسان وعظيمِهِ ـ مثل أن يكون نجّاهُ من القتل، واستخلص أولاداً له يغزون[٤] عليه من الهلكة، وأغناه بعد الفقر، وآمنهُ بعد الخوف ـ ثمّ كسر له قلماً[٥]؛ فإنه يقبُحُ منه أن يذمَّهُ على كسره[٦] قلمَه! فلا يخلو إما أن يكون استحقاقُ الذم حاصلاً، أو لا يكون.

---

(١) في (ج): «أحدها».

(٢) في (ج): «المذموم والممدوح».

(٣) في (ب) و(ج): «حينئذ يكون».

(٤) في (ب) و(ج): «له ممن يفترون»، ولعل الصواب «يعزّون».

(٥) قوله: «ثم كسر له قلمًا» زيادة من (ب).

(٦) في (ب) و(ج): «كسر».

والأول باطلٌ؛ وإلا لكان حسنُ الذمِّ أيضاً حاصلاً؛ ألا ترى أنّ كسر القلم - لو لـم يكن مسبوقاً بتلك الأيادي[١] - فكما[٢] يكون استحقاقُ الذمّ حاصلًا فكذلك حسنُ الذمّ يكون حاصلاً؟

وأما إن لـم يكن ذلك الاستحقاقُ حاصلاً فليس ذلك إلا لاستحالة[٣] اجتماعِه مع استحقاق المدح؛ لأنه لو جاز اجتماعُ الاستحقاقَين لَـمَا لزم من حصول أحدِهما زوالُ الآخر.

وإذا ثبت أنّ استحقاقَ المدح واستحقاقَ الذمِّ يمتنعُ اجتماعُهما، فكذا القولُ في استحقاق الثواب والعقاب.

ورابعها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤]، وقوله تعالى: ﴿لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٤]، وقوله تعالى: ﴿لَا تَرۡفَعُوٓاْ أَصۡوَٰتَكُمۡ فَوۡقَ صَوۡتِ ٱلنَّبِيِّ وَلَا تَجۡهَرُواْ لَهُۥ بِٱلۡقَوۡلِ كَجَهۡرِ بَعۡضِكُمۡ لِبَعۡضٍ أَن تَحۡبَطَ أَعۡمَٰلُكُمۡ وَأَنتُمۡ لَا تَشۡعُرُونَ﴾ [الحجرات: ٢]، وقوله تعالى: ﴿لَئِنۡ أَشۡرَكۡتَ لَيَحۡبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥].

والجواب عما ذكروه أولاً: أن نقول: تُريدون بالتعظيم والاستخفاف[٤] ما يجري على اللسان، أو ما يكونُ في القلب؟

والأول مُسلَّمٌ[٥]، ولكن ذلك لأجل أنّ اللسانَ الواحد لا ينطلق بالمدح والذمّ، وذلك لا يدلُّ على تنافيهما؛ فإن اللسان لا ينطلق بمدحِ إنسانٍ وذمِّ غيرِه دفعةً واحدةً، مع أنهما لا يتنافيان.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «العظيمة».

(٢) في (ب) و(ج): «فلا».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «ذلك إلا لاستحالة»، وفي (أ): «ذلك استحالة».

(٤) في (ب) و(ج): «والاستحقاق».

(٥) في (ج): «والأول م».

والثاني ممنوع[١]؛ فإنه لا يمتنع أن يجتمعَ اعتقادُ كون الشخص مستحقّاً للتعظيم[٢] من وجهٍ ومستحقّاً للاستخفاف من وجهٍ آخَر، بل ذلك إنما يمتنع مع الشرائط الثلاثِ[٣] التي ذكروها إذا حصل شرط رابعٌ، وهو أن تكون[٤] جهةُ استحقاق الذم والمدح واحداً.

فأما عند تبايُنهما، فنحن لا نجد من أنفُسنا تعذُّر ذلك، بل نجد من أنفسنا صحته.

وكيف لا نقول ذلك، والتنافي يستدعي إيجادَ المتعلّق كما في سائر الصفات المتعلقة؟

ومما يُبين ذلك: أن ذلك لو امتنع لكان ذلك الامتناعُ إما لِـما يرجع إلى الممدوح والمذموم[٥]، أو لِـما يرجع إلى المادح والذامّ.

والأول باطلٌ؛ وإلّا لاستحال ذلك من فاعلَين.

والثاني أيضاً باطلٌ؛ لأن المدحَ والذم بالقلب عبارةٌ عن العزم على أداء الشكر أو العزم على الاستخفاف[٦]، أو العلم[٧] باتصافه بصفة المدح وصفة الذم، ولا منافاةَ بين هذَين العزمَين، ولا بين هذَين الاعتقادين.

لا يقال: الجمع بين هذين العزمين مُحالٌ لأجل الدواعي والصوارف؛ لأن الداعيَ إلى إعظام زيد صارفٌ عن إهانته.

---

(١) في (ج): «والثاني ع».
(٢) في (ج): «التعظيم».
(٣) في (ج): «الثلاثة».
(٤) في (ج): «يكون».
(٥) في (ب) و(ج): «أو للمذموم».
(٦) قوله: «أو العزم على الاستخفاف» سقط من (ب) و(ج).
(٧) في (ب) و(ج): «والعلم».

لأنا نقول: متى يكون الداعي إلى الإعظام لزيدٍ صارفاً عن إهانته[١]: إذا كان غرضُ المعظّم نفع

زيدٍ، أو إذا[٢] لـم يكن كذلك؟

الأول[٣] مسلَّمٌ؛ لأن في الاستخفاف به ـ والحال[٤] هذه ـ نقضاً للغرض[٥].

والثاني ممنوع[٦]؛ فإنه إذا كان الغرضُ أداء المستحق فقط، كان دعوى التنافي في ذلك كدعوى التنافي بين الإيلام والإلذاذ، وذلك باطل.

ومما يحقق ذلك أنّ الكافرَ يستحقُّ الذمَّ والاستخفاف بسبب كفره، وقد يستحقُّ التعظيم والشكر بسبب إحسانِه ونسبه[٧]، ولا منافاةَ بين هذَين الاستحقاقَين عندَ أبي هاشم، فلم لا يجوز مثلُهُ هنا[٨]؟

والجواب عما ذكروه ثانياً: أن نقول: لـم لا يجوز أن يقال: إنّه إذا اجتمع الاستحقاقان فإن الله تعالى يُثيبه تارةً ويُعذّبه أخرى؟

ثم إنه تعالى إنْ قدّم التعذيبَ فإنه بعد ذلك يُعطيه ما فاته في ذلك الوقت، وإن قدّم الإثابة فإنه يكون في توفير العقوبة الفائتة بالخيار: إن شاء فعل، وإن شاء عفا.

والذي يدلُّ على جواز ذلك أن المكلَّف يستحقُّ الثوابَ في الدنيا، ومع ذلك فإنه

---

(١) في (ج): «الإهانة».

(٢) في (ج): «زيدًا وإذا».

(٣) في (ب) و(ج): «والأول م».

(٤) في (ج): «هذه».

(٥) في (ج): «نقض الغرض».

(٦) في (ب) و(ج): «والثاني ع».

(٧) قوله: «ونسبه» سقط من (ب) و(ج).

(٨) في (ج): «ههنا».

يقبح إثابته فيها، ثم إن الله تعالى يُوفي[١] عليه في الآخرة ما فاته في الدنيا، فإذا جاز في الثواب الواجب أن يقبحَ فعلُه لبعض الأسباب ـ بشرط أن يوفر اللهُ تعالى على المستحقّ ما فات عليه ـ فلَأنْ يُعقَلَ[٢] جوازُ ترك الإثابة في بعض الأوقات ـ بشرط أن يوفر[٣] عليه في وقت آخر ما فاته في ذلك الوقت ـ كان أولى.

قوله: علمُ المعاقَبِ بأنه ستنقطع[٤] عقوبتُه يُخفّف عنه العقابَ، فيكون العقاب مَشوباً بالراحة، وإنه غيرُ جائز.

قلنا: لـم لا يجوز أن يُقال: إنّ الله تعالى يصرفُ المثابين والمعاقَبين عن الفِكرِ في انقطاع ما يفعلُ بهم؟ فإن الـمُثاب كلَّما همّ أن يتفكر في انقطاع ثوابه فإن الله تعالى[٥] يُحدِث من اللذّاتِ ما يَصرفُهُ الالتذاذُ بها عن الفكر[٦] فيما سواها، ويفعل بالمعاقَبِ في كلِّ وقتٍ من الآلام ما يشغلُهُ عن الفكر في انقطاع عقابه، وليس ذلك بمُستبعَدٍ؛ فإن كثيراً من أهل الدنيا يمنعُهم استغراقُهم في اللذّات عن الفكر في الموت حتى لا يخطُرَ ذلك بباله[٧] مدةً مديدة.

ولا بد للخصم من أن يقول مثل ذلك إذا سألوا عن علمِ أهل الجنة بزيادةِ مراتبِ غيرِهم عليهم، وعن علمِهم بما فاتهم من الثواب الذي أحبطَهُ عقابُ معاصيه، وعن علمهم بحصولِ أولادهم وأعِزّتهم في النار؛ فإن كل ذلك منغِّصٌ للّذّات! وعن

---

(١) في (ب) و(ج): «يوفر».

(٢) في (ج): «يفعل».

(٣) زاد في (ج) هنا: «الله».

(٤) في (ب) و(ج): «سينقطع».

(٥) في (ج): «فإنه تعالى».

(٦) في (ج): «التفكر».

(٧) في (ب) و(ج): «ببالهم».

علم أهل النار بكون عقابهم أخفَّ من عقابِ غيرِهم، وكذلك إذا علموا ما حبط مِن عقابهم بما فعلوا[١] من الطاعات، وكذا[٢] إذا علموا حصولَ أولادهم وأعِزّتهم في الجنة، أو علموا حصول أعدائهم في النار؛ فإن كل ذلك مما يُوجبُ الفرحَ والسرور.

ولا[٣] جوابَ للمعتزلة عن هذه المسائل إلا قولهم: إن الله تعالى يصرفُهم عن الفِكر في هذه الأمور، فإذا جاز لهم ذلك، فلم لا يجوز مثلُه فيما نحن فيه؟

ثم إن سلّمنا أن أهل النار يعلمون انقطاعَ عقابهم! فلم قلتُم: إنّ ذلك يكون راحةً يُعتدُّ بها مع ما هم فيه من الآلام العظيمة؟

ثم إن سلّمنا أن ذلك راحةٌ يُعتدُّ بها! فلم قلتُم: إنّ[٤] الشوب[٥] غير جائز؟ وقد مرّ تقريرُ ذلك.

والذي نزيده هنا[٦]: أن الثواب والعقاب إنما يستحقّان خالصَين متى[٧] لم يكُن من المكلَّف ما يقتضي شوبَ كلِّ واحدٍ منهما، فأما[٨] إذا أتى المكلَّفُ بالطاعة والمعصية، فهو الذي أدخل في ثوابَهُ هذا الشوب.

ولا يجب أن يَستبعدَ هذا من يقولُ: إنّ[٩] المكلَّف يجوز أن يبطلَ استحقاقه من

---

(١) في (ج): «فعلوه».
(٢) في (ج): «وكذلك».
(٣) في (ج): «فلا».
(٤) زاد في (ب): «ذلك راحة يعتد بها ولم قلتم: إنّ».
(٥) في (ج): «ذلك راحة فلم قلتم أن ذلك راحة يعتد بها ولم قلتم أن الشوب».
(٦) في (ج): «ههنا».
(٧) في (ج): «إذا».
(٨) في (ج): «وأما».
(٩) في (ج): «بأن».

الثواب أو العقاب[١]؛ فإنه ليس خروجُ الثواب والعقاب عن بعض صفاتِهِ بأبعدَ مِن بُطلان ذاتِهما بالكُلّيّة.

والجواب عما ذكروه ثالثاً: أنا لا نُسلِّمُ أنه إنما قبُح من الـمُنعَمِ عليه ذمُّ مُنعمِه على كسرِ قلمِه بسقوط[٢] استحقاق الذمّ! بل لصيرورته مُعارَضاً باستحقاق الشكر، وإن لـم يتحابطا بل تقاوما.

وهذا كما أن الإنسان إذا كان له على غيرِه مئةُ[٣] ألف قنطارٍ من الذهب، ولذلك الغيرِ عليه[٤] حبةٌ من الذهب؛ فإنه يقبح منه[٥] مطالبته بتلك الحبة مع أنّ الاستحقاقَ حاصلٌ هناك، فكذا هنا[٦].

فإن منعوا من قبح المطالَبة في تلك الصورة منعنا نحن أيضاً من قبح الذمّ هنا[٧].

ولأنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن[٨] من وهب غيرَهُ مئةَ[٩] دينارٍ، ثم قتل عبداً له يُساوي مئةَ[١٠] دينار؛ فإن لذلك الغير أن يمدحَهُ على ما وهَبه، وأن يذمّه على قتلِه عبدَه، فثبت أن الاستحقاقَين لا يتنافيان.

---

(١) في (ج): «والعقاب».
(٢) في (ج): «لسقوط».
(٣) في (ج): «مئة».
(٤) في (ج): «على الأول».
(٥) قوله: «منه» زيادة من (ب) و(ج).
(٦) في (ب) و(ج): «وكذا هاهنا».
(٧) في (ب) و(ج): «هاهنا».
(٨) في (ج): «وأن».
(٩) في (ج): «مئة».
(١٠) في (ج): «مئة».

الجواب[١] عما ذكروه رابعاً: أنهم حملوا الإحباطَ في تلك الآيات على إحباطِ ثواب الأعمال، وذلك مما لا يتمُّ إلا بإضمار شيءٍ في هذه الآيات، وهو على خلاف الأصل.

وأما نحن فلا نحتاجُ إلى ذلك ـ على مذهبنا ـ فإنّ مَن أتى بفعلٍ يستحقُّ به العقابَ وكان يُمكنه أن يأتيَ به على وجهٍ يستحق به الثواب؛ فإنه يقال: إنّه أبطَلَ حقَّهُ وأحبطَهَ، وإذا كان كذلك سقط ما ذكروه[٢].

فهذا هو[٣] الجوابُ عما تمسّكوا به من إثبات الإحباط، ونحن إنما طوّلنا في هذه المباحث ـ وإن كانت غير لائقةَ بترتيب كتابنا ـ حتى نُثبت[٤] سقوطَ شُبَهِ المعتزلة في القطع بالوعيد من كل جانبٍ ويتّضح جوازُ العفو من الله تعالى؛ رجاءَ أن يفعلَ بنا بمُقتضى اعتقادنا؛ فإنه عليه السلام[٥] قال حكاية عن الله جل جلاله: «أنا عند ظن عبدي»[٦].

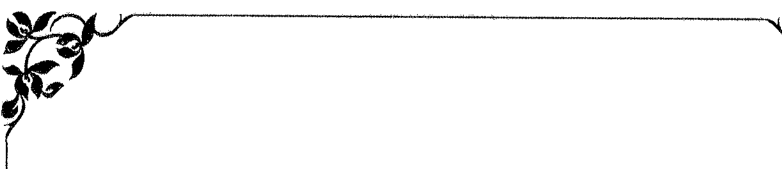
فكيف إذا قطعنا بأنه تعالى يعفو عن العصاة، رزقنا اللهُ تعالى وجميعَ المؤمنين عفوه بمِنِّه[٧] ورحمتِه.

* * *

---

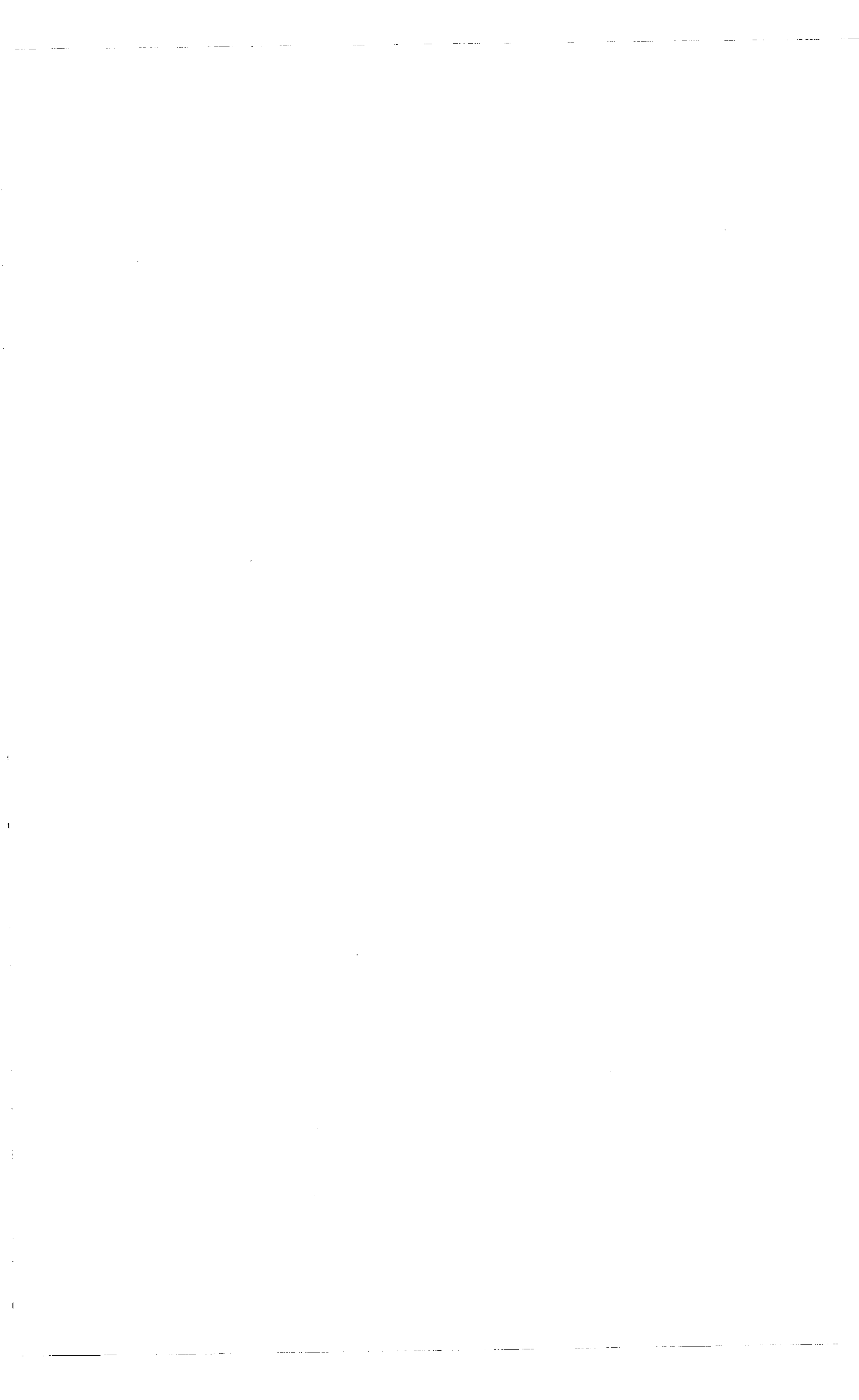
(١) في (ب) و(ج): «والجواب».
(٢) قوله: «ما ذكروه» زيادة من (ب) و(ج).
(٣) زاد في (ب) و(ج): «الكلام في».
(٤) في (ب) و(ج): «يتبين».
(٥) في (ج): «ع. م».
(٦) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ (٧٤٠٥)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب الحث على ذكر الله تعالى (٢٦٧٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٧) زاد في (ج): «وجوده».






الأصل التاسع عشر
في الأسماء والأحكام



الأصل التاسع عشر
في الأسماء والأحكام

وفيه خمسُ[1] مسائلَ:

المسألة الأولى: في حقيقة الإيمان

اختلف المسلمون في حقيقة الإيمان، ولا بدّ من ضبط المذاهب فيه فنقول:

اتفقوا على أنه إما أن يكون اسماً لعمل القلب، أو لعمل الجوارح، أو لمجموعهما[2].

فإن كان اسماً لعمل القلب، فليس فيه إلا[3] مذهبان:

أحدهما: أن يُجعَلَ اسماً للمعرفة، وهو مذهب الإمامية، وجهم بن صفوان، وقد يميل إليه أبو الحسين.

والثاني: أن يُجعلَ اسماً للتصديق النفساني، وهو مذهبنا، وقد عرفتَ الفرقَ بينه وبينَ الاعتقادِ والإرادة.

وأما إن كان اسماً لعمل الجوارح، فإما أن يكون اسماً للقول، أو لسائر الأعمال.

---

(١) قوله: «خمس» سقط من (ج).

(٢) كذا في (ب) و(ج): «لمجموعهما»، وفي (أ): «لمجموعها».

(٣) قوله: «إلا» سقط من (ب) و(ج).

والأول مذهب الكرّامية؛ فإنهم جعلوه اسماً للتلفُّظ بالشهادتين.

وأما الثاني فعلى قسمين:

أحدهما: أن يُجعَلَ اسماً لفعل الواجباتِ والاجتنابِ عن المحظورات فقط، وهو مذهب أبي عليٍّ وأبي هاشم.

وثانيهما: أن يُجعَلَ اسماً لفعل الطاعات ـ بأسرِها ـ سواءٌ كانت واجبةً أو مندوبةً، وهو مذهب أبي الهذيل، وعبد الجبار بن أحمد.

وأما إن كان اسماً لمجموع أعمال القلب والجوارح، فهم الذين قالوا: الإيمان: تصديقٌ بالقلب وإقرارٌ باللسان، وعملٌ بالأركان، وهم أكثرُ السلف.

والكلامُ في هذه المسألة على مقامَين:

أحدهما: في إثبات مذهبنا.

وثانيهما: في إبطال مذهب المعتزلة.

أما الأول: فهو أن معنى الإيمان ـ في اللغة ـ: التصديق، فوجب أن يكون معناهُ في الشرع أيضاً كذلك.

وإنما قلنا: إنّ معناه ـ في اللغة ـ: التصديق؛ لاتفاق أهل اللغة على أن معنى قول القائل: «فلان يُؤمنُ بكذا» أي: يُصدّق به؛ قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾[يوسف: ١٧]، أي: بمصدِّقٍ لنا، وإذا قيل[1]: «فلان يؤمن بالحشر والنشر» لـم يُفهَم منه إلا أنه مصدّقٌ بذلك مُعترفٌ به.

وإنما قلنا: إنّه لـما كان معناه في اللغة ذلك وجب أن يكون معناهُ في الشرع ذلك أيضاً لوجهين:

---

(١) في (ج): «قلنا».

أحدهما: أن معناه في الشرع[١] لو كان غير معناه في اللغة؛ لَـمَا خاطب الله تعالى العرب بلسانهم، وذلك باطلٌ؛ لقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقوله[٢]: ﴿ قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا غَيۡرَ ذِي عِوَجٍ ﴾ [الزمر: ٢٨]، وقوله: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ﴾ [الشعراء: ١٩٥].

وثانيهما: أنّ أكثرَ الألفاظ دَوَراناً على ألسنة المسلمين لفظُ الإيمان والإسلام، فلو كانا منقولين عن أصلِهما لوجَبَ أن يُبيّن الله تعالى ذلك لرسوله عليه السلام[٣]، ويُبين الرسولُ عليه السلام ذلك للأمة بياناً ظاهراً، ويُنقَلَ[٤] نقْلَ مثلِه من الفرائض التي وقع عليها[٥]، ومسّت الحاجةُ إليها.

ولو كان كذلك لاشترك الناسُ في العلم به[٦] كما اشتركوا في العلم بأمثاله، فلما لـم يكُن كذلك ثبت أنّ معناهُ في الشرع نفسُ معناهُ في اللغة.

فإن قيل: فلماذا لا تجعلونه[٧] عبارة عن التصديق باللسان ـ كما قالته الكرامية ـ فإنّ أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا ذلك.

قلنا: لا نُسلِّمُ أنّ أهلَ اللغة لا يعلمون من التصديق إلا القول اللساني! ألا ترى أنا لو قدّرنا أنهم ما وضعوا صيغةً صدقت لشيءٍ من المعاني، بل كانت من الألفاظ المهملة، أو كانت موضوعة لمعنىً آخرَ لا لمعنى التصديق لـم يكن المتلفّظُ بهذه اللفظة بلسانه مُصدّقاً؟ والعلمُ بهذه القضية ضروريٌّ حاصلٌ لكل العقلاء؛ فعلمنا أنَّ العقلاءَ

---

(١) من قوله: «ذلك أيضًا لوجهين» إلى هنا سقط من (ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «أو ينقل».

(٥) في (ب) و(ج): «الذي دفع النص عليها».

(٦) قوله: «به» سقط من (ج).

(٧) في (ج): «يجعلونه».

كلَّهم يعلمون ـ بالضرورة ـ أنه ليس التلفُّظُ بهذه اللفظة هو التصديق، بل التصديقُ معنى هذه اللفظة، أو اللفظة الدالّة[١] على ذلك المعنى.

وكيف ما[٢] كان! فإنه يجب الجزمُ[٣] بكون العقلاء عالِـمين ـ بالضرورة ـ بالتصديق النفساني، يؤكده قوله تعالى[٤]: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨]، وقال تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]، ففي هذه الآياتِ التصديقُ باللسان حاصلٌ مع أنه تعالى حكَمَ بنفيِ الإيمان، فعلمنا أنّ المرادَ به التصديقُ بالقلب.

وأما الذي يدلُّ على فساد مذهب المعتزلة من أنّ[٥] الإيمانَ اسمٌ للطاعات الآياتُ والأخبارُ.

أما الآيات، فمنها: الآيات الدالّة على أنَّ محلَّ الإيمان هو القلب، وذلك يدلُّ على مغايرة الإيمان لأعمال الجوارح؛ قال الله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقال: ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]، وقوله: ﴿يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾[الأنعام: ١٢٥]، وكان عليه السلام يقول[٦]: «يا مُقلِّبَ القلوب، ثبِّتْ قلبي على دينِك»[٧]، وقال عليه السلام لأسامة حين قتل من قال: لا إله إلا الله: «هلاّ شققتَ عن قلبه»[٨].

---

(١) في (ب) و(ج): «واللفظ الدال».

(٢) قوله: «ما» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «وجب الجزم».

(٤) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) قوله: «أن» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) قوله: «يقول» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) أخرجه الترمذي في «سننه»، في القدر، باب ما جاء أن القلوب بين أصبعي الرحمن (٢١٤٠)، من حديث أنس رضي الله عنه، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

(٨) أخرجه أحمد في «المسند» (٢١٨٠٢).

ومنها: الآيات الدالّة على أن الأعمال الصالحة أمورٌ مضافةٌ إلى الإيمان، وذلك يدل على كونِ الإيمان مغايراً لها؛ قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٥]، ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا﴾ [التغابن: ٩]، ﴿وَمَن يَأْتِهِۦ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾[طه: ٧٥]، ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [طه: ١١٢][1].

ومنها: الآيات الدالّة على مُجامعة الإيمان مع المعاصي؛ قال[2] تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾[الأنعام: ٨٢]، وذلك يقتضي كونهم مؤمنين مع كونهم لابسين للظلم[3]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ﴾[الأنفال: ٧٢]، فأخبر[4] تعالى أنهم مؤمنون وإن لم يهاجروا، وقوله: ﴿وَمَن يَأْتِهِۦ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾[طه: ٧٥]، فشرط مع الإيمان عمَلَ الصالحاتِ، وذلك[5] يدلُّ على أنه قد يكون مؤمناً وإن لم يعمل الصالحات، وقوله: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾[الحجرات: ٩-١٠]، فسمّاهم مؤمنين حالَ البغي والمعصية[6]، وقوله: ﴿كَمَآ أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيْتِكَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ لَكَٰرِهُونَ﴾ [الأنفال: ٥]، فأخبر عنهم بكراهتهم إخراجَ الله تعالى له بالحقّ مع أنهم سمّاهم بالمؤمنين.

---

(١) في (ج): ترتيب الآيات كالتالي ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾، ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾، ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا﴾، ﴿وَمَن يَأْتِهِۦ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾.

(٢) زاد في (ج) هنا: «الله».

(٣) في (ج): «بالظلم».

(٤) زاد في (ج) هنا: «الله».

(٥) في (ج): «وهو».

(٦) في (ج): «في المعصية».

أما الأخبار: فما رُوي أن جبريلَ عليه السلام[١] أتى النبيَّ عليه السلام وسأله عن الإيمان، فقال: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر»[٢]، وكلُّ ذلك يدلُّ على أنّ الإيمانَ صفةُ القلب.

وأما المعقولُ: فهو أن الأمة مجمعةٌ على أن الإيمان شرطُ سائر[٣] العبادات، وأنَّ فسادَ العبادات لا يكون فساداً للإيمان[٤]، وذلك يدلُّ على المغايَرة بين الإيمان وبين هذه الطاعات.

وأيضاً: فالطاعات لو كانت إيماناً لـم يكن أحدٌ من البشر كاملَ[٥] الإيمان؛ لأنه لا يستكمل كلَّ الطاعاتِ أحدٌ من البشر، وكذا[٦] لو كانت الـمُفترَضات هي الإيمانَ لوجب أن يكون عليه السلام غيرَ كاملِ[٧] الإيمان؛ لأنه قد كان[٨] يفعلُ الصغائر.

وأيضاً: مَن آمن بالله تعالى ورسوله[٩] ثم أدركه الموتُ في الحال قبل أن يفعل شيئاً من الطاعات وجب أن لا يُسمى مؤمناً.

أما المعتزلة، فلهم أيضاً مقامان:

أحدهما: استدلالُهم على مذهب أنفُسهم، وذلك من خمسة أوجُه[١٠]:

---

(١) في (ج): «ع. م».

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ (٥٠)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب الإيمان ما هو وبيان خصاله (٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) في (ب) و(ج): «لسائر».

(٤) في (ب) و(ج): «فساد الإيمان».

(٥) في (ج): «كأهل».

(٦) في (ب) و(ج): «وكذلك».

(٧) في (ب) و(ج): «السلام كأهل».

(٨) قوله: «كان» سقط من (ج).

(٩) في (ج): «ورسله».

(١٠) في (ب) و(ج): «من وجوه».

ـ **أولها**: أنّ فعلَ الواجبات هو الدين، والدين هو الإسلام، والإسلام[١] الإيمان، فيلزم أن[٢] فعل الواجبات هو الإيمان.

وإنما قلنا: إنّ فعل الواجبات هو الدين؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ﴾[البينة: ٥]، فقوله: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ﴾ راجعٌ إلى كلِّ ما تقدّمَ، فيجب أن يكون كل ما تقدَّمَ ديناً.

وإنما قلنا: إنّ الدين هو الإسلام؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ﴾[آل عمران: ١٩].

وإنما قلنا: إنّ الإسلامَ هو الإيمانُ؛ لوجهين:

أحدهما: أن الإيمان لو كانَ غير الإسلام لَـمَا كان مقبولاً ممن ابتغاه؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ﴾ [آل عمران: ٨٥].

وثانيهما: أنه تعالى: استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله: ﴿فَأَخۡرَجۡنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ۞ فَمَا وَجَدۡنَا فِيهَا غَيۡرَ بَيۡتٖ مِّنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ﴾[الذاريات: ٣٥-٣٦]، فلو لـم يكن معناهُما واحداً لَمَا[٣] حسُن[٤] الاستثناءُ.

ـ **وثانيها**: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡ﴾[البقرة: ١٤٣]، أي: صلاتكم.

ـ **وثالثها**: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ إلى آخرهِ [النور:

---

(١) زاد في (ج) هنا: «هو».

(٢) زاد في (ب) و(ج): «يكون».

(٣) في (ج): «وثانيها قوله تعالى: ﴿فَأَخۡرَجۡنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ۞ فَمَا وَجَدۡنَا فِيهَا غَيۡرَ بَيۡتٖ مِّنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥-٣٦] استثنى الله تعالى المسلمين من المؤمنين ومن حق المستثنى أن يكون من جنس المستثنى منه فلو لم يكن معناهما واحد لـما».

(٤) زاد في (ب) و(ج): «هذا».

٦٢]، ثم إنه تعالى أمَرَ[1] الرسولَ في آخِرِ هذه الآية أن يستغفرَ لهم، فإذا كان الفاسقُ لا يُستغفر له وهو على فسقِه بل يُلعَن ويذَمُّ دلّ ذلك[2] على أنه غيرُ مؤمن.

ـ **ورابعها**: أن قاطع الطريق يُخزى يوم القيامة[3]؛ لأن الله تعالى[4] يُدخله النارَ يوم القيامة، وكل من كان كذلك فقد أُخزي.

وإنما قلنا: إنّ الله تعالى يُدخله النارَ[5]؛ لقوله تعالى في صفته[6]: ﴿وَلَهُمْ فِي ٱلْآخِرَةِ عَذَابُ ٱلنَّارِ﴾ [الحشر: ٣][7].

وإنما قلنا: إنّ من أدخل النار فقد أُخزي؛ لقوله تعالى حكاية عن أهل النار: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٩٢]، ولم يُكذِّبْهم تعالى في ذلك فدلّ على صدقِهم فيه.

وإنما قلنا: إنّ المؤمن لا يُخزى يوم القيامة لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾ [التحريم: ٨].

ـ **وخامسها**[8]: قوله عليه السلام: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»[9]،

---

(١) في (ج): «إلى آخر الآية ثم إنه كرر ذلك وأمر».

(٢) قوله: «ذلك» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) زاد في (ج) هنا: «والمؤمن لا يخزى يوم القيامة فقاطع الطريق غير مؤمن وإنما قلنا إن قاطع الطريق يخزى يوم القيامة».

(٤) في (ج): «لأنه تعالى».

(٥) زاد في (ج) هنا: «يوم القيامة».

(٦) في (ب) و(ج): «صفتهم».

(٧) قوله تعالى في قاطع الطريق هو: ﴿وَلَهُمْ فِي ٱلْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣]، وأما ما ذكر المصنف ففي يهود بني النضير خاصة، أو عامة في أهل الكتاب، أو أعمُّ في من حارب الله ورسوله، أو أعم في كل كافر.

(٨) في (ج): «وخامسًا».

(٩) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب المظالم والغصب، باب النهبى بغير إذن صاحبه (٢٤٧٥)،

وقوله[١]: «لا إيمان لمن لا أمانة له»[٢]، وقوله: «الإيمان بضع وسبعون باباً أعلاها شهادة إلا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»[٣] وقوله[٤]: «الحياء من الإيمان»[٥].

وأما الذي احتجوا به على أنه لا يجوز أن يكون الإيمان هو التصديق، فأمورٌ خمسة[٦]:

أولُها: أنه لو كانَ الإيمانُ في عُرف الشرع هو التصديقُ لَـمَا صحَّ وصفُ المكلَّفُ به على الحقيقة إلا في الوقت الذي يُوجَدُ منه كقولنا: «ضارب» لـمّا كان مُشتقّاً من الضرب لـم يصحَّ أن يقال: «فلانٌ ضارب» إلا في الوقت الذي يُوجَدُ فيه[٧] الضربُ.

ومعلومٌ أنه يصحُّ فيمن أتى بأفعال الإيمان من قبلُ ولم يُحبِطها أن يُقال: إنّه مؤمنٌ، ويصحُّ أن يقال في النائم حال نومه: إنه الآن مُؤمنٌ فصحَّ أنّه غيرُ باقٍ على أصل الوضع.

وثانيها: أنه يلزَمُ أن يُوصَفَ بالإيمان كلُّ مُصدّقٍ لأمرٍ من الأمور سواءٌ كان

ومسلم في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين نصيحة (٥٧).

(١) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٢) أخرجه ابن حبان في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب فرض الإيمان، ذكر خبر يدل على أن المراد بهذه الأخبار نفي الأمر عن الشيء(١٩٤).

(٣) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان (٣٥)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) زاد في (ب) و(ج): «عليه السلام».

(٥) أخرجه البخاري في«صحيحه»، كتاب الإيمان، باب الحياء من الإيمان (٢٤)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان (٣٦).

(٦) قوله: «خمسة» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «منه».

مُصدِّقاً بالله ورسوله[١]، أو بالجبت والطاغوت، ولَـمّا لـم يُجزْ ذلك ـ بالإجماع ـ بطلَ ما ذكرتُموه.

وثالثها: أنّ مَن علِمَ اللهَ تعالى ثمّ سجَد للشمس وجب أن يكون مُؤمناً، ولـمّا أجمَعَتِ الأمةُ على أنه ليس كذلك بطل ما قلتُموه.

ورابعها: ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴾ [يوسف: ١٠٦]، والمرادُ بالإيمانُ هنا[٢] التصديقُ وهو مجُامعٌ للشرك، فالإيمان الذي لا يجُامع الشركَ وجب أن يكون مُغايراً للتصديق.

وخامسها: قوله تعالى: ﴿حَبَّبَ[٣] إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ٧]، فدلَّ أنّ الإيمانَ يجبُ أن يكون مُزيَّناً في القلب، والتصديق ليس كذلك.

والجواب عما ذكروه أولاً: أن نقول: لا يمكن حملُ قوله تعالى: ﴿ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴾[البينة: ٥] على جميع ما تقدّم في الآية؛ لوجهين:

ـ **أحدهما:** أن لفظة ذلك لفظ الواحد[٤]، وذلك لا يجري على الأمور الكثيرة.

ـ **وثانيهما:** أنّ ذلك من ألفاظ الذكران، فلا يجوز إجراؤها على إقامة الصلاة والزكاة؛ لأنهما مؤنَّثتان.

وإذا ثبتَ ذلك فلا بدّ لهم من أن يُضمِروا سبباً[٥] آخر، وهو أن يقولوا: ذلك الذي أمرتُم به، وإذا كان كذلك فليسوا بإضمار ما ذكروه بأولى منا بأن نُضمر شيئاً

---

(١) في (ج): «وبرسوله».

(٢) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٣) في (أ): «وحبب».

(٤) في (ب) و(ج): «أنّ ذلك لفظة الواحد»، وفي (أ): «أن لفظ ذلك لفظ الوجدان». صححناها لما ترى اعتماداً على النسختين، وربما تكون «الوحدان».

(٥) في (ب) و(ج): «شيئاً».

آخَرَ، وهو أنّ[١] معنى ذلك أن ذلك[٢] الإخلاص، أو التدين، أو الدين تقدّم ذِكره[٣] دين القيمة، ويكون قوله تعالى[٤]: ﴿مُخْلِصِينَ﴾[البينة: ٥] دالاًّ على الإخلاص، وكذلك تدل[٥] لفظة الدين على التدين.

وإذا تعارض الإضماران فعليهم الترجيحُ، وهو معنا؛ لأن إضمارَنا لا يُؤدّي إلى تغيير اللغة، وإضمارهم يؤدّي إلى ذلك، فما ذكرناه أَولى.

ثم إنا نعارضهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [التوبة: ٣٦]، فيلزَمُكم أن يكون عددُ[٦] الشهور من الدين، فإن حملوا الآيةَ على التديُّن يكون الشهورُ كذلك. قلنا هنا[٧] مثله.

والجواب عما ذكروه ثانياً: لـم قلتُم: إنّ المرادَ من قوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾[البقرة: ١٤٣] الصلاةُ إلى بيت المقدِس ولم لا يجوز أن يكون المرادُ منه ما هو موضوعٌ له في اللغة، وهو التصديقُ بوجوب تلك الصلوات[٨]؟

والجواب عما ذكروه ثالثاً[٩]: لا نُسلِّمُ أنّ كلمة «إنما» للحصر، بل ذلك يجري مجرى ما يقال: «إنّما النحاةُ البصريون» و«إنما الرجل من يملك نفسه» على معنى أنّ

---

(١) من قوله: «يقولوا: ذلك الذي أمرتم به» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٢) قوله: «أن ذلك» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ب): «أو التدين، والدين الذي تقدم ذكره»، وفي (ج): «أو التدين أو الدين الذي تقدم ذكره».

(٤) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٥) كذا في (ب) و(ج): «تدل»، وفي (أ): «يدل».

(٦) في (ج): «تكون عدة».

(٧) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٨) في (ب) و(ج): «الصلاة».

(٩) زاد في (ب) و(ج): «أنّا».

أفاضلَ النحاة هم البصريون، والرجل الكامل هو الذي يكون بالصفة المذكورة.

والجواب عما ذكروه رابعاً: أن المؤمن مَن وُجد به الإيمان، وذلك أعمُّ مما إذا وُجد منه الإيمانُ في الحال، أو قبله، أو بعده، كما أنّ القائلَ مَن وُجد منه القولُ لا أنه الذي وُجد منه القولُ في الحال؛ لأن القولَ حروفٌ متركِّبةٌ[١]، ولا يمكن التلفُّظ بمجموعها دفعةً واحدة.

فلو اعتبرنا في تصحيح الاسم المشتقّ أن يكون المشتقّ منه حاصلاً في الحال وجب أن لا يشتقّ من القول اسمٌ أصلاً؛ لاستحالة حصول القول في الحال.

وأيضاً: فما ذكَروه لازمٌ عليهم[٢]؛ لأن الإيمانَ عندَهم عبارةٌ عن فعل الطاعات مع أنّ النائمَ لا يُوصَفُ بالإيمان، وإن لـم يكن في تلك الحال فاعلاً للطاعات.

والجواب عما ذكروه خامساً: أن عُرف الشرع استقرَّ على تخصيص اسمِ الإيمان بتصديقٍ مخصوصٍ، وليس ذلك تغييراً للغة، بل تخصيصٌ للفظ[٣] ببعض مجاريه، كما أن أهل العُرف خصّصوا لفظ الدابّة ببعضِ ما يدُبُّ على[٤] الأرض، وهو الجواب عما ذكروه سادساً.

والجواب عما ذكروه[٥] سابعاً: أن ذلك حجّةٌ عليكم[٦]؛ لأن أفعالَ الواجباتِ قد تُجامع الشركَ، والإيمانُ لا يُجامعُ مع[٧] الشرك، فدلّ على أنّ فعل الواجب ليس بإيمان.

---

(١) في (ب) و(ج): «مركبة».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «عليهم»، وفي (أ): «عليه».

(٣) في (ج): «للفظه».

(٤) زاد في (ج) هنا: «وجه».

(٥) قوله: «سادساً. والجواب عما ذكروه» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «عليهم».

(٧) قوله: «مع» سقط من (ج).

والجواب عما ذكروه ثامناً: معارضةُ تلك[١] الأحاديث بالأحاديث الواردة في كون الفاسق مؤمناً، وأنه يدخل الجنة؛ قال عليه السلام للسائل عن ذلك: «وإن رغِمَ أنفُ أبي ذرّ[٢]»[٣].

فهذا خلاصةُ ما قيل في هذه المسألة، وبالله التوفيق[٤].

المسألة الثانية: في حقيقة الكفر:

حدّه القاضي رحمه الله بأنه الجحد بالله تعالى، وربما فسّر الجحد بالجهل، وربما قال: الجحد متضمّنٌ للجهل، وقالت المعتزلة: الكفرُ: فعلُ قبيحٍ أو إخلالٌ بواجب يستحقُّ به أعظم العقاب.

فهذا ملخَّصُ تعريفاتِ الناس للكفر، وهي ـ بأسرها ـ ضعيفة.

أما الأول، فإن كان المرادُ بالجهل بالله تعالى الجهلَ بوجوده، فهو خطأٌ؛ لأنه يلزم أن كل ما لا يكون جهلاً بالله أن لا يكون كفراً؛ لأن الحدَّ واجبُ الانعكاس، فكان يلزم أن لا يكون الجهلُ بقِدَمِهِ، وكونِه قادراً عالِماً حيّاً، والجهل بنبوة محمد ﷺ[٥] كفراً.

وإن أراد به الجهلَ به تعالى سواءٌ كان جهلاً بذاته، أو بصفةٍ من صفاته، فهو أيضاً خطأٌ طرداً وعكساً.

---

(١) في (ب) و(ج): «لتلك».

(٢) في (ب) و(ج): «الدرداء».

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب اللباس، باب الثياب البيض (٥٨٢٧)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة، ومن مات مشركاً دخل النار (٩٤) (١٥٤)، من حديث أبي ذر، ولفظه: «على رغم أنف أبي ذرّ».

(٤) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «عليه السلام».

أما الطردُ: فلأن أصحابَنا اختلفوا في كثيرٍ من صفات الله تعالى، ولا شك أنَّ الحق في كل مسألةٍ منها واحدٌ، والمخالِفُ له يكون جاهلاً بصفات الله تعالى، فيلزمنا تكفيرُ أصحابنا.

وإنما قلنا: إنّ أصحابنا اختلفوا في كثير من صفات الله تعالى؛ لأن أبا الحسن رحمه الله[1] أثبت البقاءَ صفةً زائدة، والقاضي رحمه الله[2] نفاها.

وأيضاً: فأبو الحسن[3] والقاضي وكثيرٌ من الأصحاب[4] أثبَتوا لله[5] تعالى إدراكاً متعلقاً بالمشمومات، وإدراكاً ثانياً متعلقاً بالـمَذوقات، وإدراكاً ثالثاً متعلقاً بالملموسات، والأستاذ أبو إسحاقَ مالَ إلى نفيِها.

وأثبت عبدُ الله بن سعيد[6] القِدمَ صفةً قائمة بذات الله تعالى، ونفاه أكثرُ الأصحاب.

وزعم أيضاً عبد الله بن سعيد أنه تعالى رحيمٌ برحمةٍ كريمٍ بكرمٍ، وعدَّ من هذا الجنس صفاتٍ كثيرةً، وغيره زعم أن المرجعَ بها إما إلى الإرادة، أو إلى صفاتِ الأفعال.

---

(١) في (ج): «رح».

(٢) قوله: «رحمه الله» زيادة من (ب) و(ج)، ورمز لها بـ«رح».

(٣) في (ب) و(ج): «وأيضاً فإن أبا الحسين».

(٤) في (ج): «أصحابنا».

(٥) في (ب) و(ج): «الله».

(٦) هو الفقيه المتكلم أبو محمد عبدالله بن سعيد ين كلاب البصري، رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه، وصاحب التصانيف في الرد على المعتزلة وربما وافقهم، أخذ عنه الكلام: داود الظاهري، توفي في حدود ٢٤٠هـ.

ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» (١١: ١٧٤)، «وطبقات الشافعية الكبرى» للسبكي(٢: ٢٩٩).

ونقل إمام الحرمين عن أبي سهل الصعلوكي ـ من أصحابنا ـ أنه أثبت لله[١] علوماً لا نهاية لها، ونفاها سائرُ الأصحاب.

ونقل أبو القاسم الإسفراييني عن كثيرٍ من متقدّمي أصحابنا أنهم أثبتوا لله تعالى خمسَ كلماتٍ: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، والنداء، وجمهورُ الأصحاب زعموا أن ذلك كلامٌ واحد.

وزعم الأستاذ أبو إسحاق أنه تعالى إنّما لـم يكن كائناً في الحيز لأجل معنى، كما أن الجوهر إنما يكون كائناً في الحيز لأجل معنى، واتفق الأصحابُ على نفي ذلك.

واختلف الأصحاب أيضاً في الصفات الخبَرية نحو اليد والوجه[٢] والعين، فزعم أبو الحسن[٣] أنها صفاتٌ قائمةٌ بذات الله تعالى سوى الصفات الثمانية، والقاضي مال إلى نفيها.

وزعم أبو الحسن[٤] أنّ الاستواءَ صفةٌ قائمةٌ بذات الله تعالى، وغيرُه نفاها.

واتفق نفاةُ الأحوال من أصحابنا على[٥] أن عالِـميّة الله تعالى نفسُ علمه، وقادريّته نفسُ قدرته، ومريديته نفس إرادته، واتفق مُثبتو الأحوال منهم على أن عالِـمية الله تعالى حالة معلَّلةٌ بعلمه، وقادريّته حالة معلَّلةٌ بقدرته.

فعلى هذا يكون مُثبتو الأحوال منهم قد أثبتوا له تعالى[٦] مع الصفاتِ السبعِ[٧]

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٢) في (ج): «الوجه واليد».

(٣) في (ج): «أبو الحسين».

(٤) في (ج): «أبو الحسين». والمنقول عن أبي الحسين: أن الاستواء فعل فعله الله في العرش.

(٥) قوله: «على» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «أثبتوا لله تعالى».

(٧) في (ج): «السبعة».

ـ أو الثمانية ـ أحوالاً سبعةً ـ أو ثمانيةً ـ ونُفاة الأحوال منهم نفَوا هذه[١] الأحوال.

فقد تقرّر ـ من مجموع ذلك ـ شدةُ وقوع الاختلاف في صفات الله تعالى بين الأصحاب، ولا يجوز الالتفاتُ إلى ما[٢] يُتكلَّفُ في إزالة هذه الاختلافات؛ فإن أمثال تلك التكلُّفات مما لا يعجزُ عنها أحدٌ من أرباب المذاهب.

فثبت أنّـا لو حكمنا بأنَّ الجهلَ بشيءٍ من صفاتِ الله تعالى[٣] يكون كُفراً يلزمنا تكفيرُ أئمتنا ومشايخنا، وإنه غيرُ جائز.

وأما العكس: فهو إنكارُ نبوته عليه السلام، وإنكارُ كون القرآن معجزاً، وإنكارُ ما عُلم كونه من ديننا ـ بالضرورة ـ كلُّ ذلك كفرٌ، وكذلك قتلُ الرسول عليه السلام، والاستخفافُ به، والاستخفافُ بالقرآن، ولبس الغيار، وشد الزُّنّـار[٤] عند الاختيار كلُّ ذلك كفرٌ بالإجماع؛ مع أن شيئاً منها ليس جهلاً بالله تعالى.

لا يقال: إنكار هذه الأشياء لا يتمُّ إلا بالجهل بالله تعالى؛ لأنّ الدلالة لـمّا دلّت على صدق محمد عليه السلام فلا يُمكن الامتناع من ذلك إلا بإنكار الله تعالى.

لأنا نقول: لو كان الأمرُ كما ذكرتم[٥] يلزمُ أن يكون الاختلافُ في الـمُجتهَدات مُوجِباً للتكفير؛ لأن من تمسك في مسألة فروعية[٦] بقياسٍ جليٍّ، فله أن يقول لخصمه: لا يُمكنك إنكارُ ما ادّعيته إلا إذا أنكرتَ[٧] صحةَ القياس، ولا يمكنكُ إنكارُ ذلك إلا

(١) في (ج): «منهم يقولون بنفي هذه».
(٢) زاد في (ب) و(ج): «لا».
(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٤) في (ج): «وشد الزنار ولبس الغبار».
(٥) في (ج): «ذكرتموه و».
(٦) في (ب) و(ج): «مسألة فردٌ عنه».
(٧) في (ج): «إلا بعد إنكار».

بعد إنكار الإجماع، ولا يمكنك إنكارُ ذلك إلا بعد ردّ القرآن الذي لا يصحّ إلا عند الجهل بالله تعالى، فيلزم أن يكون إنكارُ الحكم في تلك المسألة جهلاً بالله تعالى، وذلك باطلٌ بالاتفاق، وإذا بطل ذلك فكذلك ما ذكَروه.

وأما الذي ذكره المعتزلةُ فهو في غاية الركاكة؛ لأن عقابَ الكبائر متفاوتٌ، وكذا عقاب أنواع الكفر متفاوتٌ، وكلُّ ما زاد فإنه أعظمُ بالنسبة إلى ما نقُص، اللهم! إلا إذا أرادوا به أن الكفرَ هو الذي عقابُه أعظمُ من عقاب الفِسق، لكنّهم حدُّوا الفسقَ بأنه الذي يكون عقابُه أدونَ من عقاب الكفر، فيكون ذلك دوراً، وإنه باطل.

والأصحُّ في تعريف الكفر ما ذكره الغزاليُّ رحمه الله[١]، وهو: أنه تكذيبُ الرسول في شيءٍ مما جاء به.

ونعني بالتكذيب إما نفسَ التكذيب، أو ما علم من الدين ـ ضرورةً ـ دلالته على التكذيب.

فإن قيل: هذا فيه نظرٌ[٢] من وجوهٍ ثلاثة[٣]:

أولها: أنّ عدمَ التصديق أعمُّ من التكذيب ـ والحدُّ يجب فيه العكسُ ـ فكان يلزم فيمن لـم يُكذّب الرسول عليه السلام[٤] ولم يُصدّقهُ أن لا يكون كافراً، لكنه ـ بالاتفاق ـ كافرٌ، فبطل هذا الحدُّ.

وثانيها: أنّ صاحب التأويل إما أن لا نجعله[٥] من المكذِّبين، بل نجعل المكذِّب

---

(١) في (ج): «رح».

(٢) في (ج): «هذا باطل».

(٣) قوله: «ثلاثة» سقط من (ج).

(٤) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «يجعل».

مَن يرد[١] قولَه عليه السلام من غير تأويل، وإما أن نجعله[٢] من المكذبين.

فإن كان الأول لزمنا[٣] أن لا نُكفِّر الفلاسفة في قولهم بقِدَمِ العالَـم، وإنكارِهم عِلمَهُ تعالى بالجُزئيات، وإنكارِهم الحشرَ والنشرَ؛ لأنهم يذكرون للنصوص الواردةِ في هذه المسألة تأويلاتٍ ليست[٤] بأبعدَ من تأويلاتِكم للنصوص الواردة في التشبيه؛ لأنهم يحملون النصوصَ الواردة في خلق الله تعالى العالَـمَ على تأثيره في العالَـمِ واحتياجِ[٥] العالَـمِ في وجودِه إليه، ويحملون النصوصَ الواردة في عِلمه بالجزئيات على أنه تعالى يعلم كلَّ الجزئيات على وجه كُلِّيٍّ، ويحملون النصوصَ الواردةَ في الحشر والنشر على أحوالِ النفسِ الناطقةِ في شقاوتِها وسعادتِها بعدَ المفارقةَ، وقالوا: إذا جاز لكم حملُ الآيات والأخبارِ المقتضيةِ للتشبيه على أمورٍ روحانية، وصرفُها عن ظواهرها ـ التي هي أمورٌ جسمانية ـ فلم لا يجوز مثلها في الحشر والنشر؟

فثبت أنا لو أردنا بالتكذيب ردّ النصوص ـ لا على وجه التأويل ـ لزمنا أن لا نجعل الفلاسفة من المكذِّبين، وإذا لـم يكونوا من المكذِّبين وجب أن لا يكونوا كفرةً؛ لأن العكسَ واجب في الحدود.

وأما إن جعلنا صاحبَ التأويلِ من المكذِّبين، فمعلومٌ أنه ليس كلُّ مُؤوِّلٍ مكذباً، وإلا لزم إجراء كل الآيات والأخبار على ظواهرِها، وذلك يُوجِبُ التشبيهَ[٦] والمذاهبَ

(١) في (ب): «بل يجعل المكذوب من يرد»، وفي (ج): «بل يجعل المكذوب من رد».

(٢) في (ج): «يجعل».

(٣) في (ج): «لزم».

(٤) كذا في (ب) و(ج): «ليست»ن وفي (أ): «ليس».

(٥) في (ب) و(ج): «أو احتياج».

(٦) زاد في (ج) هنا: «والقدر».

المتناقضة، وكلُّ ذلك باطلٌ، بل يجب أن نجعلَ[١] بعضَ التأويلات غيرَ مُوجِبٍ[٢] للتكذيب، وبعضَها موجباً للتكذيب[٣]، وعند ذلك لا يعلم[٤] حقيقة التكذيب إلا بذكر الضابط الذي به يصير التأويلُ تكذيباً، وما لـم يذكروا[٥] كان التعريفُ غيرَ مفيد.

وثالثها[٦]: أن لبس الغيار، وشدّ الزنّـار على سبيل[٧] الاختيار، وشتم الأنبياء، وإلقاء المصحف في القاذورات؛ كلُّ ذلك مقتضيةٌ الكفرَ[٨]، فلا يخلو إما أن يكونَ فعلُ الأمور المنهيِّ عنها تكذيباً للرسول أو لا يكون.

والأول يقتضي أن يكونَ فعلُ كلّ المعاصي تكذيباً، فتكون المعصية كفراً، وهو مذهبُ الخوارج.

والثاني يقتضي حصولَ الكفر بغير التكذيب، وذلك يقدحُ في الحدّ؛ لأن العكس واجب في الحدود.

والجواب عن الأول: أن الرسول[٩] لـمّا ادّعى وجوبَ تصديقه على غيرِه، فعدمُ تصديقه في ذلك يكون تكذيباً له، فلا يكون عدمُ التصديق أعمَّ من التكذيب، فاندفع إشكالهم.

---

(١) في (ج): «باطل فيجب أن يجعل».
(٢) في (ج): «موجبة».
(٣) قوله: «وبعضها موجبًا للتكذيب» سقط من (ج).
(٤) في (ب) و(ج): «نعلم».
(٥) زاد في (ب) و(ج): «ذلك».
(٦) زاد في (ج) هنا: «وهو».
(٧) في (ج): «طريق».
(٨) في (ج): «للكفر».
(٩) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

وعن الثاني: أنا نعلم ـ بالضرورة ـ إجماعَ الأمة على أنّ دينه عليه السلام: هو القول بحدوث العالَـم، وإثباتِ العلمِ بالجزئيات، وإثباتِ الحشر والنشر، ولأن[١] إنكارَ[٢] هذه الأشياء مخالفٌ لدينه عليه السلام.

ثم علمنا ـ بالضرورة ـ أنه عليه السلام كان يحكُمُ بأن كلَّ ما يُخالف دينَهُ فهو كفرٌ، فعلِمنا ـ بهاتين المقدمتين ـ حُكمَه عليه السلام بكونِ هذه الأشياء كفراً[٣]، فمَن اعتقدها كان مُكذِّباً له عليه السلام، فكان كافراً، ومثلُ هذا الطريق لـم يُوجَد في التشبيه والقَدَر؛ فإنّ الأمةَ غيرُ مُجمِعةٍ على أن القول بهما مخالفٌ لدينه عليه السلام.

فالحاصل: أنا لا نُكفِّرهم لأجل مخالفتهم الظواهرَ، بل للإجماع على الوجه المذكور، ومثله غيرُ حاصلٍ في الاختلافات الحاصلة بين الأمة، فلا يلزمنا تكفيرُ الداخلين في الأمة.

وعن[٤] الثالث أن نقول: إنّا إنما نُكفّر لابسَ الغيار والمستخفَّ[٥] بالقرآن لأجل أنّـا علمنا ـ بالضرورة ـ من دينه عليه السلام أنه كان يجعل هذه الأشياء أدلةً على الكفر، فلا جرمَ استدلَلنا بصدورها عن[٦] الإنسان على كونه مُكذِّباً له عليه السلام، بخلاف سائر المعاصي؛ فإنا لـم[٧] نعلم من دينه عليه السلام كونهَا أدلةً على الكفر، بل قد دللنا على أنها تُجامع الإيمانَ، وظهر[٨] الفرقُ، وبالله التوفيق[٩].

---

(١) في (ب): «فإن».
(٢) في (ج): «فإنكار».
(٣) في (ج): «كفر».
(٤) في (ج): «والجواب عن».
(٥) في (ج): «إنا لا نكفر بلبس الغيار والاستخفاف».
(٦) في (ج): «من».
(٧) في (ج): «لا».
(٨) في (ب) و(ج): «فظهر».
(٩) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

المسألة الثالثة: في أن مخالف الحقّ من أهل الصلاة هل يُكفَّر أم لا؟

قال الشيخ أبو الحسن الأشعري[١] في أول كتاب «مقالات الإسلاميين»: اختلف المسلمون بعد نبيهم صلى الله عليه[٢] في أشياءَ ضلّلَ [فيها[٣]] بعضُهم بعضاً، وتبرّأ بعضُهم من[٤] بعض، فصاروا فرقاً متباينين إلا أن الإسلام يجمعهم ويعمُّهم.

فهذا مذهبه[٥]، وعليه أكثرُ الأصحاب، ومِن الأصحاب مَن كفّر المخالفين[٦].

وأما الفقهاء، فقد نُقل عن الشافعي رحمه الله[٧] أنه قال: لا أردُّ شهادة كلِّ أهل الأهواء إلا الخطابية؛ فإنهم يعتقدون حِلَّ الكذب.

وأما أبو حنيفة رضي الله عنه[٨]، فقد حكى الحاكم صاحبُ «المختصر» في كتاب «المنتقى» عن أبي حنيفة[٩] أنه لـم يُكفِّر أحداً من أهل القبلة، وحكى أبو بكر الرازي عن الكرخي[١٠] وغيرِه مثلَ ذلك.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رحمه الله» ورمز لها بـ«رح».
(٢) في (ج): «عليه السلام».
(٣) زيادة لازمة للسياق، وهي موجودة في «مقالات الإسلاميين»، وفي المنقول هنا عن المقالات قليل اختلاف في ألفاظ.
(٤) في (ج): «عن».
(٥) في (ب): «مذهباً».
(٦) في (ج): «المخالف».
(٧) قوله: «رحمه الله» زيادة من (ب) و(ج)، ورمز لها بـ«رح».
(٨) قوله: «رضي الله عنه» زيادة من (ب) و(ج).
(٩) قوله: «عن أبي حنيفة» سقط من (ج).
(١٠) هو الإمام الزاهد مفتي العراق شيخ الحنفية أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلال البغدادي، الكرخي، انتهت إليه رئاسة المذهب، وانتشرت تلامذته في البلاد، واشتهر اسمه وبعُد صيته، وكان من العلماء العبّاد ذا تهجد وأوراد وزهد تام، توفي سنة (٣٤٠هـ).
ترجمته في: «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي (١٢: ٧٤)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٥: ٤٢٦).

وأما المعتزلة، فالذين كانوا قبل أبي الحسين تحامَقوا وكفَّروا أصحابَنا في إثبات الصفاتِ وخلقِ الأعمال.

وأما المشبِّهة، فقد كفّرهم مخالفوهم من أصحابنا ومن المعتزلة.

وكان الأستاذ أبو إسحاق يقول: أكفِّرُ من يُكفّرني[١]، فكلُّ[٢] مخالفٍ يُكفِّرنا فحن نُكفّره، وإلا فلا.

والذي نختاره: ألا[٣] نُكفر أحداً من أهل القبلة، والدليل عليه أن نقول[٤]: المسائلُ التي اختلف أهلُ القِبلة فيها، مثل أن الله تعالى عالـمٌ بالعلم أو لذاته[٥]، وأنه تعالى هل هو موجدٌ لأفعال العباد أم لا؟ وأنه[٦] هل هو متحيِّزٌ، وهل هو في مكانٍ وجهةٍ، وهل هو مرئيٌّ[٧] أم لا.

لا[٨] يخلو إما أن تتوقف[٩] صحة الدين على معرفة الحقّ فيها، أو لا تتوقّف[١٠].

والأول باطل؛ إذ لو كانت معرفةُ هذه الأصول من الدين لكان منَ الواجب على النبي عليه السلام أن يُطالبهم بهذه المسائل، ويبحثَ عن كيفية اعتقادهم فيها، فلما لـم يُطالبهم بهذه الأشياء، بل ما جرى حديثُ شيءٍ من هذه المسائل في زمانه عليه

(١) في (ب) و(ج): «كفرني».
(٢) في (ج): «وكل».
(٣) في (ج): «أن لا».
(٤) قوله: «نقول» سقط من (ج).
(٥) في (ج): «بذاته».
(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٧) قوله: «مرئي» زيادة من (ب) و(ج).
(٨) في (ب) و(ج): «فلا».
(٩) كذا في (ب) و(ج): «تتوقف»، وفي (أ): «يتوقف».
(١٠) كذا في (ج): «تتوقف»، وفيهما: «يتوقف».

السلام[١] ولا في زمان الصحابة والتابعين[٢]؛ علمنا أنه لا تتوقف صحةُ الإسلام على معرفة هذه الأصول، وإذا كان كذلك لـم يكن الخطأُ في هذه المسائل قادحاً في حقيقة الإسلام، وذلك يقتضي الامتناع من تكفير أهل القبلة.

فإن قيل: لا نُسلِّمُ أنه عليه السلام ما كان يطالبهم بمعرفة الحق في هذه المسائل! لأنّـا نعلم ـ بالضرورة ـ أنه عليه السلام كان يُكلّفهم بمعرفة ما في كتاب الله وسنه رسوله عليه السلام[٣]، ثم إن كتابَ الله[٤] مشتملٌ على هذه المسائل، وكذلك سنة رسوله[٥]؛ فإنا نرى المختلِفين من أهلِ القِبلة كلُّ واحدٍ منهم تمسّك في نُصرة قوله بآيةٍ أو خبر، وذلك يقتضي الجزمَ بأنه عليه السلام كان يُكلفهم بمعرفة هذه المسائل.

ثم إن سلّمنا أنه عليه السلام ما كان يباحث معهم في هذه المسائل! ولكن عدم مُباحثته معهم فيها لا يدلُّ على عدم توقُّف صحة الدين على معرفتها.

ألا ترى أنه لـم يُنقَل عنه عليه السلام أنه كان يُباحثهم في حدوث العالـم، وإثبات القادر وكونه[٦] عالِـمًا بكل المعلومات، ودلالة المعجز على الصدق؛ مع أنّ الإسلام لا يصحُّ إلا بهذه الأصول؟ وما ذاك[٧] إلا لِـما يقال: إنهّم كانوا عالِـمين بهذه الأصول على طريق الجملة[٨]، فكان عليه السلام مستغنياً عن المباحثة معهم فيها، فإذا جاز ذلك في تلك المسائل فلم لا يجوزُ أن يكون الأمر كذلك في هذه المسائل؟

---

(١) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٣) في (ج): «صلى الله عليه وسلم».

(٤) زاد في (ج) هنا: «وسنة رسوله».

(٥) قوله: «وكذلك سنة رسوله» سقط من (ج).

(٦) في (ج): «وبيان كونه».

(٧) في (ج): «ذلك».

(٨) كذا في (ج): «الجملة»، وفيهما: «الجهل».

ثم إن سلّمنا أنّ ما ذكرتُموه يدلُّ على عدم تكفير أهل القبلة! ولكن هنا[١] ما يدلُّ على كُفر بعض المخالفين.

واعلم أنا نذكر هنا[٢] ما عوّل عليه أصحابنا في تكفير المعتزلة، ثم ما عوّلت المعتزلةُ عليه[٣] في تكفير أصحابنا، ثم ما عوّل عليه الأستاذ أبو إسحاق في تقرير طريقته في وجوب تكفير من يُكفّره.

أما الذي ذكره أصحابُنا في ذلك فستةُ أمور[٤]:

أولها: تكفيرُ المعتزلة بإنكار الصفات.

وتقريرهُ: أن حقيقة الله[٥] تعالى لـمّا كانت ذاتاً موصوفةً بالعلم والقدرة والحياة وسائر الصفات، فالجاهل بهذه الصفات يكون جاهلاً بالله تعالى، والجاهل به[٦] تعالى كافرٌ[٧].

وثانيها: تكفيرُهم بإنكارهم كون الله تعالى مُوجداً لأفعال العباد من أربعةِ أوجُه:

ـ **فالأول**[٨]: أنهم زعموا أن الله تعالى غيرُ قادر على مقدور العبد، والعبد غيرُ قادر على مقدور الله تعالى، وهذا هو صريحُ مذهب الثَّنوية والمجوس في إثبات شريكٍ لله تعالى لا يقدر اللهُ تعالى على مقدوره، وهو لا يقدر على مقدور الله تعالى.

---

(١) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٢) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٣) في (ج): «عليه المعتزلة».

(٤) قوله: «أمور» سقط من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «الإله».

(٦) في (ج): «بالله».

(٧) زاد في (ج) هنا: «وذلك يقتضي تكفير المعتزلة».

(٨) في (ب) و(ج): «من وجوه منها».

- **الثاني**[١]: اتفاق الأمة على التضرُّع[٢] إلى الله تعالى في أن يرزقهم الإيمانَ ويُجنّبهم عن[٣] الكفر.

وهم دفعوا ذلك؛ لأنهم قالوا: إنّ ما أمكنه من الألطاف فقد[٤] فعلَه لوجوبه عليه، وأما نفسُ الإيمان فهو ليس من فعل الله تعالى، فإذن لا فائدةَ في التضرع[٥] إلى الله تعالى في أن يرزقهم الإيمان.

- **الثالث**[٦]: اتفاقُ الأمة على أنه يجب علينا أن نشكر الله تعالى على ما رزقنا من الإيمان.

وهم يقولون: بل يجب على الله تعالى[٧] أن يشكرنا على الإيمان.

- **الرابع**[٨]: اتفاق الأمة على أنّ فِعلَ الله خيرٌ مِن فعلِنا.

وهم قد دفعوا هذا الإجماع؛ لأن الإيمانَ من فعلِ العبد مع أنه خيرٌ مِن كلّ ما عداهُ من المحدَثات.

وثالثها: تكفيرهم بقولهم بخلق القرآن مع أنه صحّت الروايةُ عنه عليه السلام أن قال: «من قال: القرآن مخلوقٌ، فهو كافر»[٩].

(١) في (ب): «ومنها اتفاق»، وفي (ج): «ومنها».
(٢) في (ج): «الابتهال».
(٣) في (ج): «على».
(٤) في (ج): «قد».
(٥) في (ب) و(ج): «في الابتهال».
(٦) في (ب) و(ج): «ومنها».
(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٨) في (ب) و(ج): «ومنها».
(٩) أخرجه ابن الجوزي في «الموضوعات» (١/ ١٠٧)، من حديث جابر رضي الله عنه، وقال: هذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ. =

ورابعها: تكفيرُهم بإنكارهم كونه تعالى مُريداً للكائنات، وردُّهم إجماعَ الأمة على قولهم: ما شاء اللهُ كانَ وما لـم يشأ لـم يكن[١].

وخامسها: تكفيرُهم بإنكارهم الرؤية مع أن نصَّ القرآن يدلُّ على كفر منكر الرؤية؛ قال[٢]: ﴿بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ [٣]﴾[السجدة: ١٠].

وسادسها: تكفيرهم بقولهم[٤]: المعدوم شيءٌ؛ فإن ذلك صريحُ مذهبِ أصحابِ الهيولى لا سيما الذين كانوا قبل أبي هاشم؛ فإنهم كانوا ينفون الأحوالَ، ونافي الأحوالِ لا بدّ له من القول بأنّ ذاتَ الشيء ووجودَه واحد، فإذا لـم تكن الذواتُ حاصلةً بالفاعل ـ مع أنّ وجودَها عينُ[٥] ذواتها ـ كان ذلك قولًا بأن وجودَها ليس بالفاعل.

وأما الذي ذكره[٦] المعتزلةُ في تكفير أصحابنا فأربعةُ أمور:

= قال الدارقطني: محمد بن عبد يكذب ويضع الحديث.

وأورده الشوكاني في «الفوائد المجموعة» ص: ٣١٣-٣١٤، وقال: روي عن جابر مرفوعاً، وفي إسناده: محمد بن عبد بن عامر السمرقندي وضاع، وروى ابن عدي عن أبي هريرة مرفوعاً: القرآن كلام الله، لا خالق ولا مخلوق، من قال غير ذلك: فهو كافر. وهو موضوع، ورواه الخطيب بنحوه عن ابن مسعود مرفوعاً. وفي إسناده مجاهيل، وقال في الميزان: موضوع. وقد أورده صاحب «اللالئ» في أول كتابه، وذكر له شواهد، وأطال في غير طائل. فالحديث موضوع، تجرأ على وضعه من لا يتسحي من الله تعالى عند حدوث القول في هذه المسألة في أيام المأمون، وصار بذلك على الناس محنة كبيرة، وفتنة عمياء صماء، والكلام في مثل هذا بدعة ومنكر لم يرد به في الكتاب ولا في السنة حرف واحد، ولا صح عن السلف في ذلك شيء. اهـ.

(١) في (ج): من قوله «تكفيرهم بإنكارهم كونه» إلى هنا مقول النقطة الخامسة.

(٢) زاد في (ج) هنا: «الله تعالى».

(٣) في (ج): من قوله «تكفيرهم بإنكارهم الرؤية» إلى هنا مقول النقطة الرابعة.

(٤) زاد في (ج) هنا: «إن».

(٥) في (ج): «غير».

(٦) في (ب) و(ج): «ذكرته».

ـ **أولها**: قالوا: إنّ مَن أنكرَ كون العبد موجداً[1] لزمه الكفرُ من أربعة أوجه:

فالأول[2]: أنّ الطريق[3] إلى حاجة العالم[4] في حدوثه إلى الفاعل هو قياسُهُ على حاجة أفعالِنا في حدوثها إلينا، فمن أنكر حاجةَ أفعالنا في حدوثها إلينا لـم يُمكنه هذا القياسُ، فحينئذٍ لا يُمكنه إثباتُ الصانع، وذلك كفرٌ.

الثاني[5]: أنا متى جعلناه فاعلًا للقبائح لزِمَنا تجويزُ أن يظهر الـمُعجِزُ على الكذّاب، فحينئذ لا يبقى للمُعجز دلالةٌ على الصدق.

الثالث[6]: أنه لا يُمكن الوثوقُ بشيءٍ مِن أخبارِه في وعدِه ووعيدِه؛ لأنه لـما كان فاعلاً للقبيح، فكيف الأمانُ مِن أنه لا يكذب؟

الرابع[7]: إجماع الأمة على تكفير[8] مَن اعتقد كونَه ظالِـمًا، ولا معنى للظالِـم إلا مَن كان فاعلاً للظلم، فمن اعتقدَ كونَهُ موجداً لكلّ أفعال العباد، فقد اعتقد كونَه ظالِـماً، فوجب أن يكون كافراً.

ـ **وثانيها**: أنَّ إثباتَ الصفات يقتضي الكفر لثلاثةِ أوجُه:

فالأول[9]: أنه قولٌ بإثباتِ قُدماءَ كثيرةٍ سوى الله تعالى، وأجمعت الأمةُ على أنّ ذلك كفرٌ.

---

(١) في (ب) و(ج): «موحداً».

(٢) في (ب) و(ج): «من وجوه منها».

(٣) في (ب): «أنه لا يمكن إثبات الصانع؛ لأن الطريق»، إلا أن الذي في (ج): «يمكنه».

(٤) في (ب) و(ج): «العلم».

(٥) في (ب) و(ج): «ومنها».

(٦) في (ب) و(ج): «ومنها».

(٧) في (ب) و(ج): «ومنها».

(٨) في (ب) و(ج): «كفر».

(٩) في (ب) و(ج): «لوجوهٍ منها».

الثاني[١]: أن القادرَ بالقدرة[٢] لا يصحُّ منه إيجادُ الجسم، والعالِـمُ بالعلم الواحد لا يصحُّ[٣] أن يعلمَ أكثرَ من معلومٍ واحد، فالقول بأنه تعالى قادرٌ بالقدرة عالـمٌ بالعلم يُوجب أن لا يكون تعالى قادراً على الجسم، وأن لا يكون عالِـماً إلا بالمعلوم الواحد، وإنه كفرٌ، فالقولُ بالصفات كفرٌ.

الثالث[٤] أنه تعالى: كفر النصارى في قولهم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ[٥] ثَالِثُ ثَلَـٰثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣]، فمن أثبتَ الصفاتِ السبعَ أو الثمانيَ[٦] معَ الذات، فقد قال بثامن ثمانيةٍ وتاسعَ تسعةٍ[٧]، فيكون أدخل في الكفر.

ـ **وثالثها**: أنّ من قال: القرآن قديم ـ مع اعترافِهِ بحدوثِ هذا القول المسموع ـ فهو كافر؛ لأنه يقتضي أن لا يكون هذا القولُ المسموع قرآناً[٨]، وذلك خرقٌ لإجماع الأمة.

ـ **ورابعها**: أن القولَ بأنه مريدٌ بإرادةٍ قديمةٍ لكلّ الكائنات يقتضي كونَه مريداً للقبائح[٩]، وذلك يسدُّ بابَ معرفة صدق الأنبياء، ويقتضي[١٠] نسبةَ القبائح إلى الله تعالى، وهي نقائصُ، ونسبةُ النقص إلى الله تعالى كفرٌ.

---

(١) في (ب) و(ج): «ومنها».
(٢) زاد في (ج) هنا: «قد ثبت أنه».
(٣) زاد في (ج) هنا: «منه».
(٤) في (ب) و(ج): «ومنها».
(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٦) في (ب) و(ج): «السبعة والثمانية».
(٧) في (ج): «أو بسابع سبعة».
(٨) كذا في (ج): «هذا القول المسموع قرآناً»، وفي (أ): «هذا القول مسموعاً». ولها وجه على ما لا يخفى.
(٩) في (ج): «مريدًا لكل القبائح».
(١٠) في (ج): «وذلك يقتضي».

وأما تكفيرُ المشبِّهة، فقد كفّرهم أصحابُنا والمعتزلةُ من خمسةِ أوجه:

أحدها[١]: أنه تعالى ليس بجسمٍ، فمَن اعتقَدَهُ جسمًا لـم يكُن عالِـمًا به تعالى[٢] - على ما هو عليه في نفسه - بل كان جاهلاً به، والجاهلُ بالله[٣] كافرٌ.

وثانيها: أن عابدَ الصنم إنما كُفّر[٤]؛ لأنه عابدٌ لغير الله تعالى، والمجسم عابدٌ لغير الله[٥]، فيكون كافراً.

ولهذا قال أمير المؤمنين[٦] لمن حلف بمَن احتجبَ بسَبعٍ[٧]، ثم سأله عن تكفيرِ يمينه فقال: لا لأنكَ حلفتَ بغيرِ الله[٨].

وثالثها: أن الله تعالى قال: ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ٧٢]، فدلت الآية على كُفر مَن قال في غير الله إنه الله تعالى[٩]، ومن قال في جسم: إنه الله تعالى، فقد قال في غير الله: إنه الله؛ فيجبُ كفرُه[١٠].

ورابعها: أنّ الأمة مجمِعةٌ على أنّ المشبِّه[١١] كافرٌ، ثم[١٢] المشبِّه لا يخلو إما أن

(١) في (ب) و(ج): «من وجوه أولها:».

(٢) في (ج): «بالإله تعالى».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) في (ج): «يكفر».

(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٦) زاد في (ج) هنا: «علي كرم الله وجهه».

(٧) زاد في (ج) هنا: «سماوات».

(٨) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٩) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(١٠) من قوله: «ومن قال في جسم» إلى هنا سقط من (ج).

(١١) في (ج): «المشبهة».

(١٢) زاد في (ج) هنا: «إن».

يكون هو الذي يذهب إلى كون الله تعالى[١] شبيهاً بخلقه من كل الوجوه، أو ليس كذلك.

والأول باطل؛ لأن أحداً من العقلاء لـم يذهب إلى[٢] ذلك[٣]! فلا يجوز أن يُجمعوا على تكفير من لا وجودَ له، بل المشبِّه هو الذي يُثبت الإله[٤] على صفةٍ يشتبهُ معها[٥] بخلقِه، والمجِّسمُ كذلك؛ لأنه إذا أثبته[٦] جسماً مخصوصاً بحيّز معين؛ فإنه يشتبه عليه[٧] بالأجسام الـمُحدَثة، فثبت أنَّ المجسمَ مشبّهٌ، وكلُّ مشبّه كافرٌ بالإجماع، فالمجسمُ كافرٌ.

وخامسها: أنّ المجسم لا يُمكنه أن يقول: الله تعالى عالـمٌ لذاته، ولا[٨] يُمكنه بيانُ كونِه عالِـماً بكلّ المعلومات، ولا[٩] يُمكنه بيانُ كونِه حكيمًا، ولا[١٠] يمكنه بيانُ دلالة الـمُعجِز على الصدق، وهو كفرٌ.

وأما الروافض والخوارج، فقد كفّرهم أصحابُنا من وجوه ثلاثة:

أولها: أنهم كفّروا سادات المسلمين، وكل من كفّر مسلماً فهو كافر؛ لقوله عليه

---

(١) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «كون الله شبيهًا بخلقه من كل الوجوه».

(٣) قوله: «ذلك» سقط من (ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) في (ج): «يشبه فيها».

(٦) في (ج): «اشتبه».

(٧) في (ب): «معين أشبه له»، وفي (ج): «فإنه يشبه له».

(٨) كذا في (ج): «ولا»، وفيهما: «فلا».

(٩) كذا في (ج): «ولا»، وفيهما: «فلا».

(١٠) كذا في (ج): «ولا»، وفيهما: «فلا».

السلام: «من قال لأخيه: يا كافر؛ فقد باء به أحدهما»[1] فإذن يجبُ تكفيرُهم، وهو الذي عوّل عليه الأستاذ[2].

وثانيها: أنهم كفّروا أقواماً نصّ الرسولُ عليه السلام على الثناءِ[3] عليهم وتعظيمِ شأنهم، فيكون تكفيرُهم تكذيباً للرسول عليه السلام، وذلك كفرٌ.

وثالثها: إجماعُ الأمة على تكفير مَن كفّر ساداتِ الصحابةِ وكبراءَها[4].

والجواب:

قوله: هذه المسائلُ موجودةٌ في الكتاب والسنة، وإنه عليه السلام كان يحثُّهم على معرفتها، وذلك يدلُّ على أنه عليه السلام كان يحثُّهم على معرفة هذه المسائل.

قلنا: هبْ أن الأمر كما ذكرتموه! ولكنا نعلم ـ بالضرورة ـ أنه إذا جاءهُ الأعرابيُّ وأقرَّ بالشهادتين، فإنه عليه السلام كان يحكم بإيمانه، ولو توقّفت صحةُ الإيمان على معرفة هذه المسائل، لكان مِن الواجب أن لا نحكمَ[5] بإسلامِهِ إلّا بعد أن يُرشده إلى الحقّ في هذه المسائل.

قوله: لعله عليه السلام كان يعلَمُ من القوم إحاطتهم بالمذهب الحقّ في هذه المسائل، فما كان يبحث معهم فيها.

قلنا: هذا مكابرة؛ لأن مَن قال: إنّ كلَّ الأعراب الذين جاؤوا إلى النبي عليه

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الأدب، باب من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال (٦١٠٣)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) قوله: «وهو الذي عول عليه الأستاذ» سقط من (ج).

(٣) في (ج): «بالثناء».

(٤) في (ب) و(ج): «وكبرائها».

(٥) في (ج): «يحكم».

السلام[١] كانوا يعلمون أنه تعالى عالـمٌ بالعلم لا لذاته، وأنه مرئيٌّ، وأنه ليس بجسم، ولا في مكان، ولا في جهةٍ، وأنه قادرٌ على أعمال العباد بأسرها، وأنه مُوجِدٌ لها؛ فقد قال ما يُعلَم ـ بالضرورة ـ فسادُه.

قوله: كما أنه عليه السلام ما تكلّم معهم في هذه المسائل، فكذلك لـم نتكلّم[٢] معهم في حدوثِ العالَـم وإثباتِ الصانع ودلالةِ المعجِزات[٣] على الصدق؛ فوجب أن لا يكون الخطأ في هذه الأصول كفراً.

قلنا: الفرقُ بينَ الأمرَين: هو أنّ أدلّة هذه الأصول على ما يليق بأصحاب الجهل ظاهرةٌ؛ فإن من دخل بستاناً ورأى به[٤] الأزهار حادثةً ـ بعد أن لـم تكن ـ ثم رأى عنقودَ عنبٍ اسودّت[٥] جميعُ حبّاتِهِ إلا حبة واحدة مع أن نسبةَ الماء والهواء وحرّ الشمس إلى جميع حبّات ذلك العنقود واحدةٌ، فإنه يضطر إلى العلم بأن مُحدِثَهُ فاعلٌ مختار.

وأما دلالةُ الفعل المحكم[٦] على العلم، فقد عرفت أيضاً[٧] أنها ضرورية.

وأما دلالة الـمُعجِز على الصدق، فقد بيّـنّا أنها أيضاً ضرورية، ومتى عَرفتَ هذه الأصولُ أمكن العلم بصدق الرسول عليه السلام فثبت أنّ العلم بالأصول التي يتوقّف على صحّتها نبوّة محمد عليه السلام علمٌ[٨] جليٌّ ظاهر.

وإنما طال الكلامُ في هذه الأصول لدفع هذه الشكوك التي لفّقها المبطلون إما في

---

(١) في (ج): «صلى الله عليه وسلم».

(٢) في (ج): «بتكلم».

(٣) في (ج): «المعجز».

(٤) قوله: «به» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «عنقودًا من عنب أسود».

(٦) قوله: «المحكم» زيادة من (ج).

(٧) قوله: «أيضاً» زيادة من (ب).

(٨) قوله: «علم» سقط من (ب) و(ج).

مقدمات هذه الأدلة، أو في معارضتها، والاشتغالُ بدفع تلك الشكوك إنما يجب بعد عروضها!

فثبت أنّ أصولَ الإسلام جليّةٌ ظاهرةٌ، ثم إنّ أدلتها ـ على الاستقصاء ـ مذكورةٌ في كتاب الله تعالى خاليةٌ عما يُتوهّم مُعارِضاً لها.

وأما المسائلُ التي اختلف أهلُ القِبلة فيها[١] فهي ليست في الظُّهور والجلاء مثل تلك الأصول.

وأيضاً: فالكتاب والسنة مشتملان في[٢] أكثر المسائل المختلف فيها بين أهل القِبلة على ما يتخيّله المُبطِل مُعارِضاً لِما يحتجُّ به المحقُّ، وكلُّ واحدٍ يدّعي أنّ التأويلَ المُطابِقَ لمذهبه أَولى مما يطابق مذهبَ خصمِه، وإذا كان الأمرُ كذلك ثبت الفرقُ بين[٣] الصورتَين.

فأما الذي ذكره أصحابنا أولاً من أنّ الجاهلَ بالصفاتِ جاهلٌ بالله تعالى، والجاهل به[٤] كافرٌ، فالجواب عنه[٥]: أنّـا بيّـنّا أنّ أصحابَنا اختلفوا في إثباتِ كثيرٍ من صفاتِ الله تعالى[٦] ونفيِها، فيلزَمُهم تكفيرُ الأصحاب.

ثم نقول: ما الذي تريدون بقولكم: الجاهل بالله كافر؟

إن عنيتُم به: أنّ الجاهل به مِن كلّ الوجوه كافرٌ، فهو صحيحٌ، لكن أحداً من

---

(١) في (ج): «اختلف فيها أهل القبلة».
(٢) في (ج): «مشتملة على».
(٣) زاد في (ب) و(ج): «هذين».
(٤) في (ج): «والجاهل بالله تعالى».
(٥) قوله: «عنه» سقط من (ب) و(ج).
(٦) في (ب) و(ج): «من الصفات».

أهل القِبلة لا يجهلُه من كلّ الوجوه؛ فإنهم ـ على اختلاف مذاهبهم ـ اعترفوا بأنه قديمٌ أزليٌّ حيٌّ عالِـمٌ قادرٌ خالقٌ للسماوات[١] والأرضين.

وإن عنيتُم به: أنّ الجاهلَ به ـ سواءٌ كان من كل الوجوه، أو من بعض الوجوه ـ كافرٌ، فهو محلُّ النزاعَ فلم قلتم ذلك؟ فإنّ عندنا: الجهلُ بهذه التفاصيل مما لا يقدَح في الإيمان.

والجواب عما ذكروه ثانياً: أنا لا نُسلِّمُ أن المجوس إنما كفروا لقولهم[٢]: إن الله لا يقدر على مقدور الشيطان، بل إنما كفروا لقولهم[٣] بتناهي مقدرواتِ الله تعالى وعجزِه عن دفع الشيطان، واحتياجه في دفعه إلى الاستعانة بالملائكة، وكل ذلك مما لـم يقُل به المعتزلةُ.

قوله[٤]: الأمة مجمعةٌ على الابتهال إلى الله تعالى في أن يرزقَنا الإيمان، ويعصمَنا عن الخذلان، وذلك لا يتأتّى على مذهبهم.

قلنا: لا نُسلِّمُ أنّ خرقَ الإجماع كفر.

وإن سلّمنا ذلك! فغايتُه: أنه يلزمهم الكفر.

فلم قلتُم: إنّ من يلزمُه الكفر، ثم إنه لا يعترفُ به، فإنه يجبُ أن يكون كافراً؟

وهذا هو الجواب عن سائر الوجوه التي ذكروها.

وأما التمسُّك بقوله عليه السلام: «من قال: القرآن مخلوق فهو كافر»[٥]

---

(١) في (ج): «خالق السماوات».

(٢) في (ب) و(ج): «بقولهم».

(٣) في (ب) و(ج): «بقولهم».

(٤) في (ج): «وقوله».

(٥) سبق تخريجه، وهو ضعيف السند، فضلًا عن أن التمسك بالآحاد في المقطوعات غير معتبر إذا كان مناقضاً لها.

فضعيف؛ لأنه من أخبار الآحاد! وإن صحّ لكن «المخلوق» قد يُراد به: الكذبُ الذي يُوضَع ويُختَلَق، ولا خلاف بين أهل الإسلام أنّ من قال: القرآن مخلوق ـ بهذا التفسير[١] ـ فهو كافر.

لكن لـم قلتُم: إنّ من قال: إنّه مخلوق[٢] ـ بمعنى كونه مُحْدَثاً[٣] ـ فهو كافر؟

وأما التمسُّك بقوله تعالى: ﴿بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ﴾[السجدة: ١٠]، فاللقاء حقيقتُه[٤] الالتقاءُ والوصولُ إلى مُماسّة الشيء، وذلك في حقّ الله تعالى مُحالٌ، فلا بدَّ من التأويل، ونحن نحمله على لقاء ثواب الله تعالى، وهذا هو[٥] الأظهر؛ لأن كل المفسّرين اتفقوا على أن المراد به: الوصول إلى دار الثواب.

وأما الذي ذكره المعتزلةُ فركيكٌ[٦] جداً.

قوله[٧]: إنّه لا طريقَ إلى معرفة الصانع إلا بردّ الغائب إلى[٨] الشاهد.

قلنا: إنّا قد ذكَرنا ـ في[٩] إثباتِ العلم بالصانع ـ طرقاً خمسةً قاطعةً في هذا الكتاب من غيرِ حاجةٍ إلى القياس الذي ذكروه.

قوله: من جوّز كونَه فاعلاً للقبيح لـم يُمكنه معرفةُ صدق الرُّسل.

---

(١) في (ج): «على هذا التفسير».
(٢) في (ج): «إن القائل بكونه مخلوقًا».
(٣) زاد في (ج) هنا: «مخترعًا».
(٤) في (ب) و(ج): «حقيقة».
(٥) في (ب) و(ج): «وهو».
(٦) في (ب) و(ج): «فهو ركيك».
(٧) في (ج): «أما قوله».
(٨) في (ب) و(ج): «على».
(٩) زاد في (ج) هنا: «باب».

قلنا: قد بيّـنّا ـ في مسألة الحسن والقبح ومسألة النبوة ـ أن هذا الإشكال مُشترَكٌ بيننا وبينَهم، وجوابه أيضاً مشترَكٌ بيننا وبينَهم[١].

وأيضاً: بيّـنّا أن المعتزلة لا يُمكنهم إقامةُ الدلالة على كونِ المعجزاتِ مِن فعلِ الله تعالى؛ لقولهم بصلاحية غير قدرة[٢] الله تعالى للإيجاد، ودلالةُ الـمُعجِز على الصدقّ لا تتمُّ[٣] إلا ببيان أن المعجِزَ فعلُ الله تعالى، فإذن لا يُمكنهم الاستدلالُ بالمعجز على الصدق من هذا الوجه.

وأما نحن، فلا يتوجه[٤] علينا هذا السؤالُ! فيلزَمُهم ـ على مقتضى قوله[٥] ـ أن يكونوا كافرين؛ لأنه لا يُمكنهم الاستدلال بالمعجز على الصدق من حيث إنه لا يمكنهم بيان كونه فعلاً لله تعالى.

قوله: من جوّز القبيحَ على الله تعالى لا يُمكنه الجزمُ بصدقه في أخباره.

قلنا: بيّـنّا أنّ هذا الإشكال أيضاً مشترَكٌ، ثم بيّـنّا أنه يُمكننا أن نستدلَّ على إبطال ذلك بدليلٍ لا يستقيم على[٦] مذهبكم.

قوله: يلزمُكم كونُه تعالى ظالِـماً.

قلنا: لا نُسلِّمُ! فإن الظالم من شرطِهِ أن يفعل ما ليس له ذلك، وهو على الله مُحالٌ[٧].

---

(١) من قوله: «وجوابه أيضًا» إلى هنا سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «قدرة غير».

(٣) في (ب) و(ج): «يتم».

(٤) في (ب) و(ج): «يرد».

(٥) في (ب) و(ج): «قولهم».

(٦) قوله: «على» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «قلنا: قد سبق الكلام في ذلك في تفسير أسماء الله تعالى».

ثم نقول: هب أن الوجوه[١] التي ذكرتمُوها يلزم منها الكفرُ! لكن ما الدليلُ على أن ما يلزم منه الكفر ـ وإن كان لا يلتزمُهُ القائل ـ فإنه يكون كفراً؟ فلا بدَّ لكم مِن بيان ذلك ليتمَّ غرضُكم.

قوله في تكفير الصفاتية: إن إثباتَ الصفاتِ لله تعالى جهلٌ به تعالى، والجاهلُ به كافرٌ[٢].

قلنا: قد بيّنّا أنّ الجهل به تعالى إنّما يكون في نفيِ الصفات عنه، وأنّ إثباتَ الصفات له[٣] هو الحقُّ.

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكن لم قلتُم: إنّ الجهل بصفاته تعالى كفرٌ؟ فإنه اشتدّ الخلافُ بينكم في صفات الله تعالى؟!

فنفاةُ الأحوال لا بد وأن يقولوا بنفي الصفات أصلاً، وهو مذهب الكعبي وغيره، والجبائي أثبت الصفاتِ الأربعَ[٤] ونفى الصفةَ الخامسة، وأبو هاشم أثبتَها، وأبو الحسين نفى الصفاتِ والأحوالَ بأسرها، والبلخيُّ نفى المريدية والكارهية والمدرِكية، وغيرُه أثبتها، وكلُّ ذلك اختلافٌ بينكم في الصفات فيلزَمكم أن يُكفّر بعضُكم بعضاً.

قوله: إثباتُ قدماءَ سوى الله تعالى[٥] كفرٌ بالإجماع.

قلنا: إنّ ادعيتُم الإجماعَ على أنّ إثباتَ قدماءَ قائمةٍ بنفسها[٦] يكون كلُّ واحد إلهاً

---

(١) في (ج): «الوجود».

(٢) في (ج): «والجهل به تعالى كفر».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) في (ب) و(ج): «الأربعة».

(٥) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «بأنفسها».

كفرٌ، فذلك صحيح، والصفاتية لا يقولون بذلك! وإن ادّعيتم الإجماعَ على أن إثباتَ ذاتٍ قديمةٍ موصوفةٍ بصفاتٍ قديمةٍ كفرٌ، فذلك دعوى الإجماع في محل النزاع.

قوله: من قال: إنّه عالـمٌ بالعلم لا يُمكنه بيان كونه عالِـماً بكل المعلومات، ومن قال: إنّه قادر بالقدرة لا يُمكنه الحكم بكونه قادراً على الأجسام.

قلنا: قد مرّ الجوابُ عن شبهكم[١] في هذه المسائل فيما تقدم[٢].

قوله: إنّ الله تعالى كفّر النصارى بقولهم: اللهُ ثالثُ[٣] ثلاثة.

قلنا: إنّه تعالى[٤] كفّرهم بإثباتهم آلهةً ثلاثة، ومعاذَ الله أن يقول أحدٌ من المسلمين بذلك! فظهر الفرقُ.

قوله: من قال: القولُ المسموعُ ليس بكلام الله تعالى؛ فهو كفرٌ بالإجماع.

قلنا: وأنتم لا تقولون بأن القول الذي نسمعُهُ هو عينُ ما تكلم اللهُ تعالى به؛ فإنّ الحروفَ والأصواتَ التي تكلّم الله تعالى بها ـ على مذهبكم ـ قد فنيت، والتي نتكلّم بها حروفٌ وأصواتٌ أُخَرُ، فإذن هذا الذي نسمعُه ليس بكلام الله تعالى، فيلزمكم الكفرُ.

فإن قالوا: إنّ الذي نسمعُه ـ وإن لـم يكُن عينَ كلام الله[٥] ـ إلا أنه حكايةُ كلامِ الله تعالى، فلا يلزمنا الكفر؛ فنقول: هذا هو جوابُنا بعينِه!

قوله: من قال: إنّه[٦] تعالى مُريدٌ للقبائح، فقد أضاف النقصَ إلى الله تعالى، وهو كفرٌ.

---

(١) في (ب) و(ج): «شبهتكم».
(٢) في (ب) و(ج): «فيما تقدم في هذه المسائل».
(٣) في (ج): «بقولهم ثالث».
(٤) زاد في (ج) هنا: «إنما».
(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٦) في (ج): «إن الله».

قلنا: القبائحُ غير مُستندةٌ إلى الله تعالى من حيث إنها قبيحة؛ لأن قبحَها عبارة عن كونِها[١] مُتعلَّق النهي، وذلك مما لا تأثيرَ للقدرة فيه، بل كل ما يصدر عن الله[٢] فهو من حيث إنه صدر عنه حسنٌ.

أما[٣] الذي ذكروه في تكفير المشبهة؛ فالذي قالوه أولًا: من أنهم جُهّالٌ بالله تعالى، فهو ضعيف؛ لِـما مرّ[٤] أنّ الجهلَ بالله تعالى لا يقتضي الكفرَ على الإطلاق.

قوله: عابدُ الصنم إنما كفر؛ لأنه عبَدَ غيرَ الله[٥]، والمشبِّهُ عبَدَ غيرَ الله[٦]، فيكون كافراً.

قلنا: إذا كان الإلهُ عند أبي هاشم هو المختصُّ بحالةٍ تُوجب الأحوال الأربع، فالجبائي[٧] والكعبي لمّا أنكَرا هذه الخاصّيّة فقد كانا[٨] يعبُدان غيرَ الإله[٩] الذي كان يعبُده أبو هاشم، فيلزم المعتزلةَ تكفيرُ أحدِ الفريقين.

وكذلك على قول شيخنا أبي الحسن[١٠] لـما كان الإلهُ موصوفاً بصفة البقاء وغيرَ موصوف بالأحوال، والقاضي يعتقد أنّ الله[١١] غيرُ موصوف بالبقاء موصوفٌ[١٢]

---

(١) في (ج): «لأن قبحها عندنا ليس إلا كونها».

(٢) كذا في (ج): «يصدر عن الله تعالى»، وفي النسختين: «عن الكفر».

(٣) في (ب) و(ج): «وأما».

(٤) زاد في (ج) هنا: «من».

(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٧) في (ب) و(ج): «الأربعة والجبائي».

(٨) في (ب) و(ج): «هذه الحالة الخامسة فقد كان».

(٩) قوله: «الإله» سقط من (ج).

(١٠) زاد في (ب) و(ج): «الأشعري».

(١١) في (ج): «الإله».

(١٢) في (ج): «وموصوف».

بالأحوال، فيلزم أن يكون الإله الذي يعبده الأشعريُّ غير الذي يعبده القاضي، فيلزم تكفيرُ أحدِهما، فلما لـم يكن كذلك، فكذلك هنا[١].

ثم نـقول: عابد الصنم إنمـا كفر؛ لأنـه عبَدَ غير الله[٢] مع اعترافِهِ بأنـه عبدَ غيرَ الله[٣]، فهو إنما كفر لذلك، وأما المشبه[٤] فإن[٥] عبدَ غيرَ الله تعالى[٦] مع ظنِه أنه عبدَ الله تعالى فلا جرم لا يجب أن[٧] يكفر.

قوله: إنّ الله تعالى قال[٨]: ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ[٩] ﴾ [المائدة: ٧٢]: الله[١٠] تعالى كفّرهُم بجعلهم الإلهَ تعالى[١١] ما هو غيرُه.

قلنا: هذا يقتضي من كلّ فرقة أن يُكفّروا أصحابهم؛ لأنّ الحقّ لو كان هو أنه تعالى موصوفٌ[١٢] بالبقاء وغيرٌ موصوف بالأحوال، فالقاضي الذي يعبد إلهاً غير موصوف بالبقاء وموصوفاً[١٣] بالأحوال كان قد جعل غيرَ الإله إلهاً، فيلزمه الكفرُ! وإن كان

(١) في (ب) و(ج): «هاهنا».
(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٤) في (ب) و(ج): «المشبهة».
(٥) في (ج): «فإنه».
(٦) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).
(٧) قوله: «يجب أن» سقط من (ب) و(ج).
(٨) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٩) زاد في (ج) هنا: «بن مريم».
(١٠) في (ج): «فالله».
(١١) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(١٢) في (ج): «لأن الحق أنه تعالى لو كان موصوفًا».
(١٣) في (ج): «وموصوف».

بالضدّ لزم تكفيرُ[١] الأشعريّ، وذلك مما لا سبيلَ إليه! وكذا القولُ في المعتزلة.

ثم نقول: لـم لا يجوز أن يُقال: إنّهم إنما كفروا لاعتقادهم في واحد من الناس كونه إلهاً مع أن ذلك الإنسان غيرُ متميزٍ ـ في صورتِهِ وشكلِهِ ـ عن سائر الناس؟

وأما[٢] المجسّمة، فإنهم لا[٣] يعتقدون ذلك بل يقولون: إنّه تعالى[٤] جسمٌ لا كسائر الأجسام، فظهر الفرق.

قوله: المجسّمُ مُشبّهٌ والمشبّهُ كافرٌ.

قلنا: إنّ عنيتُم بالمشبِّه مَن يكون قائلاً بكون الله تعالى[٥] شبيهاً بخلقِهِ من كلِّ الوجوه، فلا شكَّ في كفره، لكن المجسّمة لا يقولون ذلك[٦].

ولا يلزم من قولهم بالتجسيم قولهم بذلك! ألا ترى أن الشمس والقمر والنمل والبقَّ أجسامٌ، ولا يلزم من اعترافنا باشتراكها في الجسمية[٧] كونُنا مشبِّهين للشمسِ والقمرِ بالنملِ والبقّ.

وإن عنيتُم بالمشبِّه مَن يقول بكون الله[٨] شبيهاً بخلقه من بعض الوجوه، فهذا لا يقتضي الكفر؛ لأن المسلمين اتفقوا على أنه تعالى موجودٌ وشيءٌ وعالـمٌ وقادرٌ، والحيوانات أيضاً كذلك، وذلك لا يُوجب الكفرَ.

---

(١) في (ب) و(ج): «أن يكفر».

(٢) في (ج): «فأما».

(٣) قوله: «لا» زيادة من (ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «وتقدس».

(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٦) في (ج): «بذلك».

(٧) كذا في (ج): «الجسمية»، وفيهما: «بالجسيمة».

(٨) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

وإن عنيتُم بالمشبِّه من يقول بكون الإله جسماً مختصّاً بالمكان، فلا نُسلِّمُ انعقادَ الإجماع على تكفير من يقول بذلك! بل هو دعوى إجماعٍ[١] في محلّ الخلاف فلا يُلتفَت إليه.

قوله: المجسِّمُ لا يُمكنه بيانُ أنّ الله تعالى عالـمٌ لذاته، فلا يمكنه بيان الحكمة.

قلنا: قد سبقَ أنّ الحقّ هو أنّ الله تعالى عالـمٌ، وله علمٌ قائمٌ[٢] بذاته، وبيّـنّا ـ مع ذلك ـ كونَهُ عالـماً بمعلوماتٍ لا نهايةَ لها، وبيّـنّا أنه لا يُمكن توقيفُ دلالةِ المعجز على الصدّق على بيانِ أنه لا يفعل القبيحَ، وبالجملة: فالقدح في كلّ مقدّمات هذا الوجه مما مرّ في هذا الكتاب.

قوله في تكفير الروافض والخوارج: إنهم كفّروا المسلمين، ومن كان كذلك فهو كافر؛ لقوله عليه السلام: «من قال لأخيه: يا كافر؛ فقد باء به أحدهما»[٣].

قلنا: تكفيرُ المسلم يقتضي الكفرَ مُطلقاً، أو إذا[٤] كان المكفِّر معترفاً بكون المكفَّر مسلماً؟

الأول ممنوع[٥]! فلم قلتم بأن مَن اعتقد في بعض الاعتقادات الصحيحة كونه كفراً لأجل شبهة، ثم كفّر ذلك القائل[٦]، فإنه يكون كفراً؟

والثاني مُسلَّمٌ[٧]، ولكن الروافض والخوارج ما كفّروا ساداتِ الإسلام إلا

---

(١) في (ب) و(ج): «الإجماع».
(٢) قوله: «قائم» سقط من (ج).
(٣) سبق تخريجه.
(٤) في (ج): «أم إذا».
(٥) في (ج): «الأول ع».
(٦) زاد في (ج) هنا: «به».
(٧) في (ج): «والثاني م».

لاعتقادِهم صدورَ الكُفر عنهم[١]، وإن كانوا قد أخطؤوا وضلُّوا في ذلك الاعتقاد.

وأما قوله عليه السلام: «من قال لأخيه: يا كافر[٢]؛ باء به أحدهما»[٣].

قلنا: أولاً: هذا من أخبار الآحادِ فلا يُفيد العلم.

ثم بتقدير صحته! فلا بدّ من تأويله؛ لأنّ من ظنّ في مسلمٍ كونَه يهودياً أو نصرانياً فقال له: «يا كافر»؛ فإنه لا يكفر بإجماع الأمة؛ فعلمنا أن قول الرجل للمسلم: «يا كافر» لا يقتضي الكفر على الإطلاق؛ فإذن يجب حملُهُ على ما إذا قال له: «يا كافر» مع اعترافه بكونه مسلماً، ولا نزاعَ في أن ذلك يوجب الكفر، ولكن الخوارجَ والروافضَ لا يعتقدون إسلامَ الصحابة الذين يحكمُون بكُفرهم، فلا يندرجون تحتَ الحديث.

قولـه: القـرآن والأخبار مشتملان[٤] على الثنـاء على الصحابة رضي الله عنهم[٥] فتكفيرُهم مع ذلك كفرٌ.

قلنا: إنّ القوم لا يُسلّمون ذلك! بل إما أن يقولوا بأن[٦] الذي ورد في القرآن هو الثناءُ على المهاجرين والأنصار، وذلك لا يقتضي الثناءَ على أقوامٍ مخصوصين.

وإن سلّمنا دلالة القرآن على الثناء على أقوام معنيين! ولكن ذلك مشروطٌ بسلامة العاقبة وليس فيها دلالةٌ على سلامة عاقبتهم، وإلا وجب القطع بعصمة الصحابة، وليس في الأمة من قال بذلك.

---

(١) قوله: «عنهم» سقط من (ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «به».

(٣) سبق تخريجه.

(٤) في (ج): «مشتمل».

(٥) قوله: «رضي الله عنهم» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «بل يقولون: إنّ».

وإذا كانت[١] تلك الدلالةُ مشروطة بسلامة العاقبة، ولم توجد سلامةُ العاقبة في حقّهم لـم يكن القدحُ فيهم ردّاً للكتاب[٢] والسنة.

والحاصل: أن الروافض والخوارج ما ردّوا الكتاب صريحاً، بل ذكروا فيه تأويلاً، فلم قلتم: إنّ صاحبَ التأويل لا بُدّ من تكفيرِه؟

وأما الأحاديثُ الواردةُ في فضائل الصحابة[٣] فهي من باب الآحاد، وأجمعت الأمة على أن إنكارَها لا يُوجب الكفرَ، بل القولُ بثبوت الفضيلة في حقّ الصحابة مسألة علميةٌ لا عمليةٌ، وأجمعت الأمةُ على أنه لا يجوز التمسُّك بأخبارِ الآحاد في المسائل العلمية.

قوله: أجمعت الأمّةُ على تكفيرِ مَن كفّر الصحابة.

قلنا: إنّما يصحُّ دعوى الإجماع لو ثبت أنّ الخوارجَ والروافض ليسوا من الأمة، إلا[٤] فهم يخالفون في ذلك، وإنما ثبت[٥] أنهم ليسوا من الأمة بالإجماع على تكفيرِ مَن كفَّر الصحابة، فيتوقّفُ كلُّ واحدٍ منهما على الآخَر، فيكون دوراً.

فهذا حاصل الكلام في هذه المسألة، وبالله التوفيق[٦].

المسألة الرابعة: في تفصيل الكفار:

اعلم أن الإنسان إما أن يكون مُعترِفاً بنبوة نبيّنا محمد ﷺ[٧]، أو لا يكون.

---

(١) في (ب) و(ج): «كان».

(٢) في (ب) و(ج): «رد الكتاب».

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٤) في (ب) و(ج): «وإلا».

(٥) في (ج): «يثبت».

(٦) من قوله: «فهذا حاصل الكلام» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «عليه السلام».

فإن لم يكن فإما أن يكون معترفاً[١] بشيء من النبوات ـ وهم اليهود والنصارى وغيرهم ـ وإما أن لا يكون[٢].

ثم لا يخلو إما أن يكون مُثبتاً للفاعِلِ[٣] المختار ـ وهم البراهمة ـ وإما أن لا يكون[٤]، وهم الدهرية على اختلاف أصنافهم.

فهذه فِرَقُ مُنكِري نبوةِ نبيّنا[٥] محمد صلى الله عليه[٦].

ثم إنّ إنكارَهم لنبوته عليه السلام[٧] إما أن يكون عناداً، وإما أن لا يكون.

فالأول: أجمعت الأمة على أنّ عقابَهم يكون مُخلَّداً، ويكون أشدَّ مِن عقابِ غيرِهم.

وأما الذين لم يعاندوا بل نظروا واجتهدوا وأتوا بمُنتهى مقدورِهم في البحث والتفتيش، فلم يعرفوا صحة نبوته[٨]، فالجاحظُ زعم أنّ هؤلاء يكونون معذورين، وهو مذهبُ عبيد الله بن الحسن بن الحصين[٩] العنبري[١٠]؛ فإنه صوَّب جميعَ المجتهِدين في

---

(١) في (ج): «يكونوا معترفين».

(٢) في (ج): «وغيرهم وإما أن لا يعترفوا بذلك».

(٣) في (ج): «وهم إما أن يكونوا مثبتين للفاعل».

(٤) في (ج): «وإما أن لا يثبتونه».

(٥) قوله: «نبينا» سقط من (ج).

(٦) زاد في (ج) هنا: «وسلم».

(٧) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٨) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٩) قوله: «بن الحصين» سقط من (ب) و(ج).

(١٠) هنا في (ب) و(ج): «مات سنة ثمان وستين وأربع مئة...» و(أربع) مقحمة.

هو القاضي عبيد الله بن الحسن بن الحصين العنبري (١٠٥-١٦٨هـ) كان من الفقهاء العلماء بالحديث، وهو من أهل البصرة، قال ابن حبان: من ساداتها فقهاً وعلماً. ولي قضاءها ثم عزل عنها قبيل وفاته. =

الأصول لا على معنى أنهم مُصيبون في تلك الاعتقادات؛ فإن ذلك سفسطة! بل على معنى أن منتهى تكليفهم ذلك.

قالوا: والدليلُ عليه: أن حالَهم يجري مجرى حالِ العاجز، والله تعالى قال: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ[1]﴾ [النور: ٦١]، وحال هذا المتحير في العجز أشدُّ من حال الأعمى والأعرج؛ لأن الأعمى والأعرج يُمكنهما الاستعانةُ بالغير، وأما المتحير الذي قد استعان بكلّ أحدٍ فلم يجد فيه[2] ما يشفي الغليلَ، فحاله في العجز لا مَحالةَ أشدّ[3]! فكيف يليق بحكمة الحكيم تعالى أن يُعذّبه مع أنه استفرع[4] الجهدَ وبذَلَ الطاقة؟

قال: وأما التشديداتُ الواردةُ فهي مخصوصةٌ بالمعاندين، والنبي عليه السلام إنما كان يحارب المعانِدين المتعصِّبين في نصرة الباطل لا غير.

وأما أصحابُنا فقد ذهبوا إلى أنه غيرُ معذورٍ، وادّعَوا إجماعَ السلف في أنّ اليهوديَّ أو النصرانيَّ[5] إذا كان مُصّراً على يهوديّته ونصرانيّته[6]، فإنه لا يكون معذوراً سواء كان إصرارُه للعناد، أو للشُّبهة.

فهذا هو القول في منكري نبوة نبيّـنّا[7] محمد عليه السلام، وأما المعترفون بنبوته فلا يخلو إما أن يكونوا مخطئين في بعض المسائل، أو لا يكونوا كذلك.

= ترجمته في: «طبقات الفقهاء» للشيرازي (١: ٩١)، و«الوافي بالوفيات» للصفدي(١٩: ٢٤٤).

(١) قوله: «ولا على المريض حرج» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «فيه».

(٣) زاد في (ج) هنا: «من حال الأعمى والأعرج».

(٤) في (ج): «استفرغ».

(٥) في (ب) و(ج): «والنصراني».

(٦) في (ج): «اليهودية والنصرانية».

(٧) قوله: «نبيّـنّا» سقط من (ب) و(ج).

أما الأول، فقد دللنا على أنّ المخطئين من أهل القِبلة ليسوا من الكفار، بل يكون ذلك الخطأ جارياً مجرى فعلِ سائرِ الكبائر في أنه يُرجى من الله تعالى العفوُ عنه[١]، أو إن عاقب[٢] عليه لكنه لا يخلد عقوبتهم.

وأما المصيبون في الاعتقاد فإما أن يكون اعتقادُهم عن الدليل، أو عن التقليد.

فإن كان الأول، فهم ناجون بالاتفاق.

وإن كان الثاني، فالمتكلمون قديماً وحديثاً اختلفوا فيه، والصحيح عندنا: أنهم من أهل النجاة؛ وإلا يلزمنا تكفير أكثر الصحابة والتابعين رضي الله عنهم[٣]؛ فإنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن الأكثرين منهم ما كانوا عالِـمينَ بهذه الأدلة.

ولأنه كان عليه السلام يحكُمُ بإسلام كلِّ مَن يقبل دينَهُ من غير أن يبحث معه في أدلة الإسلام، ولو لـم يصحَّ الإسلامُ إلا بالدليل لكان من الواجب عليه أن لا يحكم بإسلامهم إلا بعد أن يعلم منهم كونَهم معتقِدين لأصول[٤] الإسلام بالدليل، وقد سبق تقريرُ هذه الطريقة فيما[٥] مضى.

المسألة الخامسة: في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن

ذهبت[٦] الخوارجُ إلى أنه كافر، وذهب بعضُ الزيدية إلى أنه كافرُ نعمة، وذهب

(١) في (ب) و(ج): «أنه تعالى يرجى منه أن يعفو عنه».
(٢) في (ب) و(ج): «يعاقب».
(٣) قوله: «رضي الله عنهم» زيادة من (ب) و(ج).
(٤) زاد في (ج) هنا: «الدين و».
(٥) في (ب) و(ج): «بما».
(٦) في (ب) و(ج): «وذهب».

الحسنُ البصري[١] إلى أنه منافق، وذهبت المعتزلةُ إلى أنه لا مؤمنٌ ولا كافر، بل له منزلةٌ بين المنزلتين.

والدليلُ على أنه مؤمنٌ: العقلُ والنقل[٢].

أما العقل: فهو أنّ المؤمن من اتّصف بالإيمان، كما أن الأسود من اتصف بالسواد، والفاسق متصفٌ بالإيمان؛ لأن الإيمان هو التصديق[٣]، والفاسق متصفٌ بالتصديق، وتقريرُ هاتَين الطريقتَين[٤] قد مرّ فيما تقدم.

وأما النقل: فالآيات الدالّةُ على أنَّ الإيمان يبقى مع المعاصي، وأنّ الطاعاتِ[٥] مضافةٌ إلى الإيمان.

والآن فلنذكُرْ شُبَهَ المخالِفين:

أما الخوارجُ، فقد تمسّكوا بتسعة عشر أمراً:

أولها: قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[المائدة: ٤٤]، والاحتجاجُ بالآية من وجهين:

ـ **أحدهما:** عمومُ الآية في كلّ مَن لَم يحكُم بما أنزل الله، فيدخل الفاسقُ فيه[٦].

---

(١) أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن يسار البصري؛ كان من سادات التابعين وكبرائهم، وجمع كل فن من علم وزهد وورع وعبادة، توفي سنة ١١٠هـ.

(٢) في (ب) و(ج): «النقل والعقل».

(٣) زاد في (ب) و(ج): «على ما مر».

(٤) في (ج): «المقدمتين».

(٥) في (ب) و(ج): «الطاعة».

(٦) في (ج): «فيه الفاسق».

ـ وثانيها: أنه تعالى علل كفرهم بأنهم لـم يحكُموا بما أنزل الله، وذلك يقتضي أنّ كلّ من لا[1] يحكم بما أنزل الله فهو كافرٌ.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿وَهَلْ نُجَٰزِيٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ﴾ [سبأ: ١٧].

وثالثها: وقوله[2] تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ ثم قال: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧].

ورابعها: أنه تعالى[3] أخبر عن موسى وهارون عليهما السلام أنهما قالا: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طه: ٤٨].

وخامسها: قوله تعالى: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ * لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى * ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [الليل: ١٤-١٦] فإذا كان الفاسقُ يَصلى النارَ كان مُكذِّباً، والمكذِّب كافرٌ.

وسادسها: قوله تعالى: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ * وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿أَلَمْ تَكُنْ ءَايَٰتِى تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٢-١٠٥]، وهم الكفار والفاسق من[4] يخف ميزانه فكان كافراً مكذباً.

وسابعها: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٠٦]، والفاسق ممن يسودُّ وجهُه، فيكون كافراً.

وثامنها: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ[5] بِـَٔايَٰتِنَا هُمْ أَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ﴾ [البلد: ١٩]، والفاسق من أصحاب المشأمة، فيلزمُ أن يكون مكذِّباً.

---

(١) في (ج): «من لم».

(٢) في (ج): «قوله».

(٣) زاد في (ج) هنا: «قد».

(٤) قوله: «من» سقط من (ب) و(ج).

(٥) كانت «والذين كذّبوا» في (أ) و (ب) و(ج).

وتاسعها: قوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥]، ذكرهم[١] بكلمة الحصر، وهي تقتضي حصر الخبر في المبتدأ، وهو أن لا يوجد فاسقٌ إلا كافراً[٢].

وعاشرها: قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾[يوسف: ٨٧]، والفاسق آيسٌ مِن رَوح الله ـ وهو ثوابه ـ فيكون كافراً.

وحادي عشرها: أنّ كلّ فاسقٍ يدخلُ النارَ؛ للعمومات المذكورة، وكلّ مَن دخل النار فقد أخزاه الله تعالى[٣]؛ لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾[آل عمران: ١٩٢]، وكل من أخزاه الله فهو كافر؛لقوله تعالى: إنّ الخزي اليوم والسوء على الكافرين ﴿إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ[٤]﴾[النحل: ٢٧].

وثاني عشرها: قوله[٥]: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ﴾[الحاقة: ٢٥-٣٣].

وثالث عشرها: قوله[٦]: ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ * الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ [هود: ١٨-١٩].

ورابع عشرها: قوله[٧]: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾ [السجدة: ٢٠].

(١) في (ب) و(ج): «ذكر».
(٢) في (ج): «كافر».
(٣) في (ج): «من دخل النار فهو مخزي».
(٤) في (ج): الآية مرة واحدة فقط.
(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٧) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

وخامس عشرها: قوله[١]: ﴿إِلَّآ أَصۡحَٰبَ ٱلۡيَمِينِ * فِي جَنَّٰتٖ يَتَسَآءَلُونَ * عَنِ ٱلۡمُجۡرِمِينَ﴾ إلى قوله: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾[المدثر: ٣٩-٤٦]، فحكَمَ على جميع المجرمين الداخلين النارَ أنهم يكذّبون[٢] بيوم الدين، والمكذِّب بيوم الدين كافرٌ.

وسادس عشرها[٣]: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾ ثم قال: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ رَبَّهُمۡ إِلَى ٱلۡجَنَّةِ زُمَرًا﴾ [الزمر: ٧١-٧٣]، ولم يذكر قسماً ثالثاً، فوجب أن يكون الإنسان إما متقياً أو كافراً[٤].

وسابع عشرها: قوله عليه السلام: «مَن تركَ الصلاة متعمداً فقد كفر»[٥].

وثامن عشرها: قوله عليه السلام: «مَن مات ولم يحجّ فليمُتْ، إن شاء يهودياً أو نصرانياً»[٦].

وتاسع عشرها: أنّ الولايةَ والعداوة ضدّان لا واسطةَ بينهما، فكما أنّ ولاية الله تعالى تكون إيماناً، فكذلك عداوتُه يجب أن تكون كفراً.

وأما الذين زعموا أن الفاسق منافقٌ، فقد احتجّوا بالنقل والعقل[٧].

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٢) في (ج): «مكذبون».

(٣) زاد في (ج) هنا: «قوله تعالى».

(٤) في (ج): «وإما كافرًا».

(٥) أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط» (**٣٣٤٨**) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٦) في (ج): «ونصرانيًا».

والحديث أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه»، كتاب الحج في الرجل يموت ولم يحج وهو موسر (**١٤٤٥٠**).

(٧) في (ج): «بالعقل والنقل».

أما النقل: فقوله عليه السلام: «آية المنافق ثلاث: إذا وعد أخلف، وإذا حدّث كذب، وإذا اؤتمن خان»[١].

وأما العقل: فهو أن العاقل إذا اعتقد أنّ في هذا الحجر حيّةٌ، فإنه لا يُدخل يدَهُ فيها، ومن ادعى أنه يعتقد ذلك ثم يُدخل يده فيها؛ فإنا نستدلُّ[٢] بذلك على كذبه في تلك الدعوى، وهذا المعنى في دعوى اعتقادِ الكبيرةِ أولى.

وأما المعتزلة الذين أثبتوا منزلة بين المنزلتين، فحاصلُ كلامهم فيه وجهان:

الأول: أنهم يستدلّون بما مضى في مسألة الإيمان على أنّ الفاسقَ ليس بمؤمنٍ، ويبطلون[٣] أيضاً كونه كافراً من وجوه ثلاثة:

ـ **الأول**: أن ذلك مخالفةٌ لإجماع الصحابة؛ لأنهم كانوا يقيمون الحدودَ على الفساق، ولم يقتلوهم، ولا حكموا بردتهم، وكانوا يدفنونهم في مقابر المسلمين، مع إجماعهم على أن الكافر لا يكون كذلك.

ـ **الثاني**: أنه يلزم الرامي لزوجته أن تبينَ منهُ امرأتُه بنفس الرمي، وأن لا يحتاج في تلك الإبانة إلى اللِّعان، وإلى قضاء القاضي؛ لأنه إن كان صادقاً في رميِها فكانت[٤] امرأتُه كافرةً، فتَبِيُن منه، وإن كان كاذباً فإنه يصير كافراً، فتحصل البينونة.

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب علامة المنافق (٣٣).

(٢) في (ج): «ثم أدخل يده فإنه يستدل».

(٣) كذا في (ج): «ويبطلون»، وفيهما: «ويبطل».

(٤) في (ب) و(ج): «كانت».

ـ الثالث ـ وهو الذي أورده واصل بن عطاء[١] على عمرو بن عبيد[٢] فرجع إلى مذهبه ـ: أن قال: الأمةُ مُجمعِةٌ على أنّ صاحبَ الكبيرة فاسقٌ، واختلفوا في كونه مؤمناً أو كافراً، فوجب تركُ المختلَفِ فيه والأخذُ بالمتفق عليه.

والجواب عما تمسكوا به أولاً: أنا لا نُسلِّمُ أنّ صيغة «مَن» للعموم على ما مرّ في مسألة الوعيد.

وإن[٣] سلّمنا ذلك! ولكن قوله[٤]: ﴿بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٤] إما أن يكون المراد به: ومن لـم يحكم بشيءٍ مما أنزل الله، أو المراد به بكلّ ما أنزل الله.

فإن كان الأول، فنحن نقول بموجبه؛ لأن مَن لا[٥] يحكم بشيءٍ مما أنزل الله فهو الكافر[٦].

وأما الثاني فليس في الآية دليلٌ عليه.

---

(١) هو المعتزلي المشهور أبو حذيفة واصل بن عطاء المعروف بـ«لغزال»، كان أحد الأئمة البلغاء المتكلمين في علوم الكلام وغيره، وكان يلثغ بالراء فيجعلها غيناً، قال المبرد في حقه في كتاب «الكامل»: «كان واصل بن عطاء أحد الأعاجيب، وذلك أنه كان ألثغ قبيح اللثغة في الراء، فكان يخلص كلامه من الراء ولا يفطن لذلك، لاقتداره على الكلام وسهولة ألفاظه».
ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٦: ٧)، و«ميزان الاعتدال» للذهبي (٤: ٣٢٩).

(٢) هو الزاهد المشهور أبو عثمان عمرو بن عبيد البصري (٨٠-١٤٤هـ)، كبير المعتزلة وأولهم، روى عن أبي العالية، وأبي قلابة، والحسن البصري. وعنه: الحمادان، وابن عيينة، والقطان، وقال النسائي: ليس بثقة.
ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٣: ٤٦٠)، و «سير أعلام النبلاء» (٦: ١٠٤).

(٣) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٤) قوله: «قوله» سقط من (ب).

(٥) في (ج): «لـم».

(٦) في (ج): «كافر».

وإن سلّمنا العموم في الحاكم والمحكوم به! لكنا[١] نُخصّصه بما قبل الآية، وهو قوله تعالى[٢]: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ﴾ ثم قال: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾[المائدة: ٤٤]، فنرجع[٣] إلى المنزل المذكور قبلَه، وليس ذلك إلا التوراة والذين وجب عليهم الحكمُ به هم اليهود خاصة.

فأما أمتنا فليسوا بمتعبّدين[٤] بالحكم به، فلا يكفرون[٥] بترك الحكم به، فتصير الآيةُ خاصةً في اليهود.

والجواب عما ذكروه ثانياً[٦]: هو أن هذا الحصَر متروكُ الظاهر؛ لأن غيَر الكفور مجازىً، وهو المثاب؛ لقوله تعالى[٧]: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾[غافر: ١٧]، وإذا كان كذلك وجب حملُ الجزاء على جزاءٍ مخصوص؛ لأنه يجوز أن يختصّ الكفورُ بعقابٍ لا يُشاركه فيه غيرُه، وسياق الآية دالٌّ[٨] عليه وهو قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَـٰهُم بِمَا كَفَرُوا۟﴾ [سبأ: ١٧].

والجواب عما ذكروه ثالثاً: أنّ قولَه: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾[آل عمران: ٩٧] يحتمل أن يكون المراد منه: ومن أنكر وجوبَ الحجّ ـ الذي أوجبه الله تعالى ـ فقد كفرَ، وذلك لا نزاع فيه[٩].

---

(١) في (ب) و(ج): «ولكنا».

(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٣) في (ج): «فرجع».

(٤) في (ج): «وأما أمتنا فليسوا متعبدين».

(٥) في (ج): «تكفرون».

(٦) في (ج): «عما تمسكوا به ثانيًا».

(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٨) في (ج): «دليل».

(٩) من قوله: «أن قوله: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾ » إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

والجواب عما ذكروه رابعاً: أن قوله: ﴿أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طه: ٤٨] مخصوصٌ بالاتفاق؛ لأن شاربَ الخمر والزانيَ غيرُ مكذب لله تعالى - بل اليهوديّ والنصراني لا يُكذّب الله تعالى[١] - نعم ربما يلزمُه تكذيب الله تعالى! وفرقٌ بين المكذّبِ وبين من يلزَمُه التكذيبُ.

والجواب عما ذكروه خامساً: أن النار في قوله: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ[٢] نَارًا تَلَظَّىٰ﴾ [الليل: ١٤] منكرة[٣]، فلعلها نارٌ مخصوصةٌ ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى * ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [الليل: ١٥-١٦].

والجواب عما ذكروه سادساً: أن قوله: ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ﴾ [المؤمنون: ١٠٣] هو الذي يكون ميزانُه خفيفاً في كل شيءٍ، وعندنا[٤] الفاسقُ ليس كذلك؛ فإن ثوابَ إيمانه ثقيلٌ[٥] في الميزان.

ويمكن الاستدلالُ بهذه الآية على نفيِ المحابطة، فيقال: لو لـم يكُن استحقاقُ ثوابِ العاصي باقياً[٦] مع فسقِه لكان كافراً، ولـمّا لـم يكُن كذلك ثبت الأولُ.

والجواب عما ذكروه سابعاً: أنا لا نُسلِّمُ أنّ كلّ فاسقٍ مسودُّ الوجه[٧]! ولأن الآيةَ واردةٌ في بعض الكفار لقوله: ﴿أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٠٦].

والجواب عما ذكروه ثامناً: أنا لا نُسلِّمُ أن قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟[٨] بِـَٔايَٰتِنَا هُمْ

---

(١) قوله: «بل اليهودي والنصراني لا يكذب الله تعالى» سقط من (ب) و(ج).

(٢) كانت «أنذرتكم» دون فاء في النسختين (أ) و (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «نكرة».

(٤) في (ب) و(ج): «عندنا أن».

(٥) في (ب) و(ج): «يثقل».

(٦) في (ب) و(ج): «ثابتاً».

(٧) في (ج): «يسود وجهه».

(٨) كانت «والذين كذّبوا» في النسختين (أ) و (ب) و(ج).

﴿أَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ﴾ [البلد: ١٩] يقتضي أن يكون كلُّ مَن كان مِن أصحاب المشأمة[١] كان مكذباً، وكيف[٢] والزاني والسارق من أصحاب المشأمة[٣]؟ ونعلم[٤] ـ بالضرورة ـ أنهما ليسا بمكذِّبَين.

والجواب عما ذكروه تاسعاً: أن قوله: ﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥]، يقتضي أن يكون الفاسق هو الذي كفر بعد ذلك، وبالاتفاق الذي كان كافراً من أول الأمر فاسقٌ.

فالجواب[٥] عما ذكروه عاشراً: أنا لا نُسلِّمُ أنَّ الفاسق آيسٌ من رحمة الله، بل الرجاءُ حاصلٌ له[٦].

والجواب عما ذكروه حاديَ عشرَ: أن اللام[٧] في قوله: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ﴾ [النحل: ٢٧] داخلتان على الاسم[٨] المفردِ فلا يقتضي العموم، وبتقدير أن يكون كذلك! لكنه مطلقٌ فينصرف إلى المسمّى الكامل، والخزي الكاملُ عندنا للكفار.

والجواب عما ذكروه ثانيَ عشرَ: أن قوله: ﴿فَأَمَّا مَنْ[٩] أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الحاقة: ١٩]، فحكمه كذا، ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ﴾ [الحاقة: ٢٥]، فحكمه[١٠] كذا، لا يقتضي

---

(١) في (ج): «المشئمة».
(٢) في (ج): «كيف».
(٣) في (ج): «المشئمة».
(٤) في (ب) و(ج): «ويعرف».
(٥) في (ب) و(ج): «والجواب».
(٦) قوله: «له» زيادة من (ب) و(ج).
(٧) في (ب) و(ج): «الألف واللام».
(٨) في (ج): «الاسم الاسم».
(٩) كانت في (أ): «ومن»، وفي (ب) و(ج): «أما من».
(١٠) في (ج): «فيكون حكمه».

أن يكون كلُّ الناس منقسِمين إلى هذين القسمَين.

وإن(١) سلّمنا ذلك! لكن قوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [الحاقة: ٣٣] متروكُ الظاهر؛ لأن فسّاقَ أهل الصلاة مؤمنون(٢) بالله تعالى(٣)؛ فإن الإيمانَ هو التصديق، وذلك حاصلٌ قطعاً.

والجواب عما ذكروه ثالثَ عشرَ: أنه لو كان كلُّ ظالِـمٍ كافراً لزم تكفيرُ الأنبياء؛ لقوله تعالى حاكياً(٤) عن آدم وحواء: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ [أَنفُسَنَا](٥)﴾ [الأعراف: ٢٣]، وقال موسى: ﴿إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى﴾ [القصص: ١٦]، وقال يونس: ﴿إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧].

والجواب عما ذكروه رابعَ عشرَ: أنّ مقصودَهم لا يتمُّ إلا إذا ثبت أنَّ كلّ فاسقٍ؛ فإنه يكونُ مكذّباً بالقيامة، وذلك باطلٌ قطعاً، وهو الجواب عما ذكروه خامسَ عشرَ.

والجواب عما ذكروه سادسَ عشرَ(٦): ما مرّ أنـه لا يلزم من قولـه: «وأما الذين اتقوا»(٧) فحكمهم كذا، ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُوا۟﴾ [السجدة: ٢٠]، فحكمُهم كذا عمومُ ذلك في حقّ كلّ أحدٍ(٨).

---

(١) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٢) في (ب) و(ج): «يؤمنون».

(٣) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «حكاية».

(٥) قوله: «أنفسنا» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «باطل قطعاً، والجواب عما ذكروه خامس عشر وسادس عشر».

(٧) ليس في القرآن: «وأما الذين اتقوا»!
وكان ذكر في سادس عشرها قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾ ثم قوله: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ رَبَّهُمْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ زُمَرًا﴾ [الزمر: ٧١-٧٣].

(٨) في (ج): «واحد».

وأما الأحاديث فهي من باب الآحاد، فلا تصلحُ مُعارِضةً[١] للإجماع.

وقوله: الولايةُ والعداوةُ ضدّان.

قلنا: ولم لا[٢] يجوزُ إثبات متوسّطٍ بين الضدين؟

والجواب عن الحديث الذي تمسّكَ به مِن جعلِ الفاسق منافقاً أنهُ من أخبار الآحاد، ولأنه متروكُ العمل بظاهره بالإجماع؛ لأن مَن وعَدَ غيرَه أنه يخلع عليه خلعةً نفيسةً، فإذا لـم يفعل ذلك لـم يكفُرْ بالاتفاق.

قوله: كلُّ مَنِ اعتقد أنّ في هذه[٣] الجُحر[٤] حيةً لا يُدخل يدَهَ فيها[٥].

قلنا: الفرقُ: هو أنّ مضرّة العقاب غير عاجلةٌ، وللمكلّف[٦] أن يأتي بالتوبة، أو يعفو الله تعالى[٧] عنه، بخلاف الحية؛فإن مضّرتها عاجلةٌ، فلا جرمَ لـم يكُن الاحترازُ عن مضرّة العقاب كالاحتراز[٨] عن مضّرة الحيّة.

وأما الذي احتجّت المعتزلة به[٩] أولًا: فهو بناءً على أنّ الفاسقَ ليس بمؤمنٍ، والكلامُ فيه قد مرّ.

والذي عوّل عليه واصلُ بن عطاء باطلٌ؛ لأنهم لـم يُسلّموا أنّ الفاسقَ قسمٌ

---

(١) في (ج): «فلا يصلح معارضته».

(٢) في (ج): «لـم لا».

(٣) في (ب) و(ج): «هذا».

(٤) في (ج): «الحجر».

(٥) في (ج): «فيه».

(٦) كذا في (ب): «وللمكلف»، وفي (ج): «مضرة العقاب آجلة ويجوز للمكلف»، وفي (أ): «والمكلف».

(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٨) من قوله: «عن مضرة» إلى هنا سقط من (ج).

(٩) في (ج): «وأما ما احتجت به المعتزلة».

مغايرٌ للمؤمنين[١] والكافر، بل الإجماعُ قبله كان مُنعقداً على أنه إما مؤمن، أو كافر[٢].

فقوله: بأنه ليس بمؤمن ولا كافر؛ خرقٌ للإجماع فيكون باطلاً، وبالله التوفيق[٣].

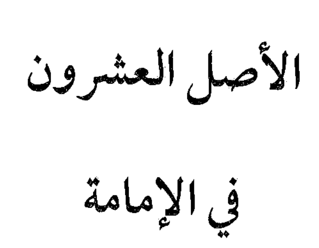
* * *

(١) في (ب) و(ج): «للمؤمن».

(٢) في (ج): «وإما كافر».

(٣) في (ب) و(ج): «والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب».





الأصل العشرون

في الإمامة



الأصل العشرون

في الإمامة

الإمامةُ رئاسةٌ في الدين والدنيا عامّةٌ لشخصٍ من الأشخاص.

وإنما قلنا: «عامة» احترازاً من الرئيس والقاضي وغيرهما.

وإنما قلنا: «لشخص من الأشخاص» احترازاً عن كل الأمة، إذا عزلوا الإمامَ عند فسقه؛ فإن كلّ الأمة ليس شخصاً واحداً.

واعلَمْ أنّ الاستقصاءَ في أصولِ هذا الباب وفروعِه غيرُ لائقٍ بكتابنا، فالأَولى الاقتصارُ على أهمّ مسائلِ هذا الباب، وهي عشر[1] :

المسألة الأولى: في وجوب الإمامة:

قال جمهور الأمة: إنه يجب نصبُ الإمام في كل وقت.

وقال أبو بكر الأصمّ[2] وهشام الفوطي من المعتزلة[3] والنجدات من الخوارج

---

(١) قوله: «وهي عشر» سقط من (ب) و(ج).

(٢) هو شيخ المعتزلة، أبو بكر الأصم صاحب هشام بن عمرو الفوطي، كان ديناً، وقوراً، صبوراً على الفقر، منقبضاً عن الدولة، إلا أنه كان فيه ميل عن الإمام علي، له مصنفات عدة منها: «خلق القرآن»، و«الرد على الملحدة»، و «افتراق الأمة»، توفي سنة ٢٠١هـ.
ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (٩: ٤٠٢)، و«لسان الميزان» للعسقلاني (٣: ٤٢٧).

(٣) قوله: «من المعتزلة» زيادة من (ب) و(ج).
وهو المعتزلي الكوفي أبو محمد هشام بن عمرو، صاحب ذكاء وجدال وبدعة ووبال، أخذ عنه: عباد بن سليمان، وغيره.

ـ وهم أصحاب نجدة بن عُويمر[١] ـ: إنه لا يجبُ نصب الإمام.

أما القائلون بوجوبه فمنهم من جعل الطريق إليه العقل وحده، ومنهم من جعل الطريق إليه السمع وحده، ومنهم من جعل العقل والسمع[٢] طريقاً إليه.

أما القائلون بأنه لا طريق إليه إلا العقل فهم الشيعةُ والاثنا عشرية، وهما زعما أنّ الإمام من الألطاف فيجب على الله تعالى أن لا يُخلي الزمان عنه[٣].

ثم إن الشيعة زعموا أنّ الحاجة إلى الإمام ليُستفاد منه معرفة الله تعالى، ومعرفة صفاته، ومعرفة ما يجب ويجوز ويستحيل عليه.

والاثنا عشرية زعموا أنه لا حاجةَ إليه في معرفة الله[٤]، بل الحاجة إليه ليكون لطفاً في أداء الواجبات العقلية والشرعية، والاجتناب عن القبائح العقلية والشرعية.

وأما القائلون بأنه لا طريق إليه إلا السمع، فهو مذهب أصحابنا أهل السنة والجماعة، وأكثر المعتزلة.

وأما القائلون بأن العقل والشرع طريقٌ إليهما[٥] فهو الجاحظ والكعبي وأبو الحسين البصري وأتباعه، وهؤلاء لا يجعلونه لطفاً في الدين؛ فلا جرمَ لا يقولون

= ونهى عن قول: (حسبنا الله ونعم الوكيل)، وقال: لا يعذب الله كافراً بالنار، ولا يحيي أرضاً بمطر، ولا يهدي ولا يضل.

ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٠: ٥٤٧)، و«لسان الميزان» للعسقلاني (٦: ١٩٥).

(١) كذا، وهو نجدة بن عامر الحروري الحنفي (٣٦ - ٦٩ هـ)، من بني حنيفة، من رؤوس الخوارج، وهو رأس الفرقة النجدية، ويعرف أصحابها بالنجدات، وانفرد عن سائر الخوارج بآراء.

ترجمته في: «لسان الميزان» للعسقلاني (٦: ١٤٨).

(٢) في (ج): «السمع والعقل».

(٣) في (ج): «فيجب أن لا يخلي الله الزمان عنه».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) في (ب) و(ج): «إليه».

بوجوب نصبه على الله تعالى، بل يقولون: إنّ بنصبِه يندفع ضررٌ كثيرٌ عن الخلق، فيجب عليهم نصبُه لدفع الضرر.

وأما القائلون بعدم وجوب الإمامة؛ فالأصم ذهب إلى أنه لا يجب نصب الإمام عند ظهور العدل والإنصاف؛ لأنه لا حاجة إليه في هذه الحالة، ويجب نصبُه عند ظهور الظُّلم.

وأما الفوطي فقد عكس الأمر وقال: عند ظهور الظلم لا يجب نصب الإمام؛ لأنهم ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته، فيصير نصبُه سبباً لزيادة الفتنة، فأما عند ظهور الإنصاف فإنه يجب نصبُه لإظهار شعار[1] الشرائع.

وأما النجدات فإنهم لـم يُوجبوا نصْبَ الإمام في شيء من الأحوال.

فهذا تفصيلُ المذاهب، والمعتمَدُ في إيجابه شرعاً: أن نقول:

اجتمعت[2] الأمةُ على أنه لا يتولى إقامةَ الحدود إلا الإمام، أو من يتولى ذلك بأمره، والله تعالى أمر بإقامة الحدود مثل قوله: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾[النور: ٤]، وقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة: ٣٨]، وإذا لـم يمكن[3] إقامةُ الحدود إلا بواسطة الإمام كان الأمرُ بإقامة الحدود أمراً بنصب الإمام؛ لأنه[4] ما لا يتم الواجبُ المطلَقُ إلا به ـ وكان مقدوراً للمكلف ـ كان واجباً[5].

فإن قيل: لا نزاعَ في شيء من المقدمات التي ذكرتموها إلا في قولكم: ما لا يتمُّ

---

(١) في (ج): «شعائر».

(٢) في (ج): «أجمعت».

(٣) في (ب) و(ج): «يكن».

(٤) في (ب) و(ج): «لأن».

(٥) في (ب) و(ج): «فإنه يكون واجباً».

الواجب المطلَق إلا به ـ وكان مقدوراً للمكلف ـ فإنه يكون واجباً؛ فإنا نطالبكم:

أولاً: بتفسير هذه القيود.

وثانياً: بإقامة الدلالة على صحة ذلك.

وثالثاً: أن يدل[١] على فساده من وجهين:

الأول: وهو أن الأمر بقطع السارق لا يخلو إما أن يكون مشروطاً بنصب الإمام، أو لا يكون[٢].

فإن كان مشروطاً به[٣] لم يثبت وجوبُ قطع السارق إلا عند وجوده، ولا شك في أن الأمر بالشيء إذا ورد مشروطاً بشرطٍ فإنه لا يجب على المأمور تحصيل ذلك الشرط؛ فإن الأمر بأداء الزكاة لما ورد مشروطاً بشرطِ ملك النصاب النامي لم يجب على المكلّف تحصيلُ النصاب النامي لتجبَ فيه الزكاة.

أما[٤] إن لم يكن مشروطاً به؛ لم يلزم من وجوبِ قطع السارق وجوبُ نصب الإمام.

الثاني: أنه ليس في لفظ الأمر ذكرٌ لإيجاب غير المأمور[٥]، فاقتضاؤه لإيجاب غيرِ المأمور به خلافُ الأصل.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتموه يدل على وجوب الإمامة! لكن هنا[٦] ما يدلُّ على عدم وجوبها، وهو وجوه أربعةٌ:

---

(١) في (ب) و(ج): «ندل».

(٢) زاد في (ج) هنا: «مشروطًا به».

(٣) قوله: «به» سقط من (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «وأما».

(٥) زاد في (ج) هنا: «به».

(٦) في (ب) و(ج): «هاهنا».

ـ **الأول**: أنّ الأمة مُجمِعةٌ على أنّ الطريق إلى الإمامة[١] النصُّ، أو الاختيار، أو الدعوة.

والنص باطلٌ بما ستذكرونه[٢] في إبطال قول الإمامية، والاختيار باطلٌ بما يذكره[٣] الإمامية في إبطال ذلك، والدعوة بما تذكرونه أنتم والإمامية في إبطالِ ذلك فيلزم فسادُ القول بالإمامة.

ـ **الثاني**: وهو أنه لو وجب نصبُ الإمام لكان وجوبه إما لفائدة دينية، أو دنيوية.

فإن كان لفائدة دينية فهي إما معرفة الله تعالى ـ على ما قالته الملاحدة[٤] ـ أو ما عدا ذلك من معرفة الشرع، وأداء الواجبات العقلية والشرعية، والاجتناب عن القبائح العقلية والشرعية ـ على ما تقوله[٥] الإمامية ـ والقسمان باطلان؛ لِما سيأتي بعد ذلك في الردّ على هذَين الفريقَين.

وأما إن كان[٦] وجوبها لفائدة دنيوية فهي إما جلب المنفعة وذلك ـ بالاتفاق ـ غير واجب، وإما[٧] دفع المضرة، ووجوبُه يتوقّف على حصول المضرة، لكن لا امتناعَ[٨] في انكفاف الناس عن الإضرار، وحينئذٍ لا يكون دفعُ المضرة[٩] ممكناً عن أن يكون واجباً.

---

(١) زاد في (ب) و(ج): «ليس إلا».

(٢) في (ب) و(ج): «لِما سنذكره».

(٣) في (ب) و(ج): «تذكره».

(٤) زاد في (ج) هنا: «أذلهم وأخزاهم».

(٥) في (ج): «بقوله».

(٦) في (ج): «فإن كان».

(٧) في (ب) و(ج): «أو».

(٨) كذا في (ج): «ولكن لا امتناع»، وفيهما: «لكن الامتناع».

(٩) في (ب) و(ج): «الضرر».

ـ **الثالث**: أن نصبَ الرئيس يتضمّن الإضرار بالخلق، فوجب أن لا يجب.

وإنما قلنا: إنّه متضمّن للضرر[1]؛ لوجهين:

أحدهما: أنه قد يستنكفُ بعضُ الناس عن طاعته، فيحاربونه ويحاربهم، وذلك ضرر.

وثانيهما: أن الإمام إن كان معصوماً عن الخطأ ـ وقد لا ينقاد له بعضُ العوامّ ـ فيستحقّ القتلَ عاجلاً والعقابَ آجلاً، وذلك ضررٌ حاصلٌ بسبب نصبِ الإمام.

وإن لم يكن معصوماً[2] جاز أن يصير فاسقاً أو كافراً، وحينئذ إن لـم يُعزَل تعدّى ضررُ فسقه وكفره إلى الخلق، وإن عُزل احتيج في عزله إلى المحاربة وإثارة الفتن، وذلك ضرر.

ـ **الرابع**: أنّ شرائطَ[3] الإمامة ـ من الورع والاجتهاد والفقه ـ غيرُ حاصلةٍ في أئمة أكثر الأزمنة، فوجب خُلُوُّ تلك الأزمنة عن الإمام الحقّ، فلو كان نصب الإمام الحق واجباً ـ مع أن أهل زماننا ما نصبوه ـ لكانت الأمة ـ بأسرها ـ تاركة للحق[4]، وذلك باطلٌ.

والجواب:

قوله: ما تفسيرُ القيود المذكورة؟

قلنا: ما لا يتمُّ الواجب إلا به إما أن لا يكون مقدوراً للمكلف، أو يكون[5].

والأول لا يلزمُ من الأمر بالشيء الأمرُ به.

---

(١) في (ب) و(ج): «يتضمن الضرر».

(٢) من قوله: «عن الخطأ وقد لا ينقاد له بعض العوام» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «شرط».

(٤) في (ب) و(ج): «الأمة قد أجمعت على ترك الواجب».

(٥) في (ج): «للمكلف كالعذرة أو لا يكون».

والثاني لا يخلو إما أن يكون الأمرُ بالشيء وردَ مشروطاً بحصول ما يفتقر إليه الشيءُ مثل إيجاب الزكاة؛ فإنه مشروطٌ بحصول النصاب النامي، فلا جرمَ لم يلزمْ من الأمرِ بأداء الزكاة الأمرُ بتحصيل النصاب.

وإما أن يكون إيجابُ الشيء ورد[1] مطلقاً نحو أن يقال: «اصعَدِ السطحَ»، فهذا الأمر يُوجبُ الصعودَ وتقديمَ نصب السُّلّم.

وإذا[2] عرفت هذا التفصيلَ ظهرَ أنّ إطلاقَ القول بأن ما لا يتمُّ الواجبُ إلا به فهو واجبٌ[3] غيرُ صحيح، بل لا بدّ وأن[4] يقال: ما لا يتمُّ الواجب المطلَقُ إلا به - وكان مقدوراً للمكلَّف - فهو واجب.

وإذا لخّصنا الدعوى[5]، فالدليل[6] على صحّتها وجهان:

الأول: أنّ الأمر المطلَقَ يقتضي إيقاعَ الفعل مطلقاً، فإذا كان ذلك الفعلُ موقوفاً على شرطٍ، فإن كان تركُ ذلك الشرط مباحاً، ففي حال عدم الشرط إما أن يبقى الأمرُ بالمشروط، فيكون أمراً بالمُحال، أو لا يبقى؛ فلا يكون الأمرُ بالمشروط مطلَقاً، وكلامنا ليس إلا فيه.

الثاني: أن السيد إذا أمر غلامَه بحاجةٍ في السوق عندما يكون الغلامُ في البيت، فلو لم يذهب الغلامُ إلى السوق فإنه يحسن من السيد أن يأتيه[7] ويعاقبه

(١) في (ج): «يرد».

(٢) في (ب) و(ج): «فإذا».

(٣) في (ج): «واجبًا».

(٤) في (ج): «أن».

(٥) زاد في (ب) و(ج): «فالدعوى لا بد لها من دليل».

(٦) في (ب) و(ج): «والدليل».

(٧) في (ج): «يعاتبه».

على ذلك، ولولا أنّ ذلك الأمر دلّ على الأمر بالذهاب إلى السوق، وإلا ما حسُنت المعاقبة[١].

قوله: الأمرُ بقطع السارق إما أن يكون مشروطاً بنصب الإمام، أو لا يكون.

قلنا: الجواب عنه يستدعي بيانَ الفرق بين أن يكون الأمرُ بالشيء موقوفاً على شرط[٢]، وبين أن لا يكون الأمر به موقوفاً على الشرط.

وإن كان المأمورُ به موقوفاً على الشرط؛ فمثالُ[٣] الأول: الزكاةُ؛ فإنّ الأمرُ بها متوقّفٌ على حصول مُلك النصاب النامي.

ومثال الثاني: الصلاة؛ فإن الأمر بها غير موقوفٍ على وجودِ[٤] الطهارة، وإن كانت الصلاةُ في نفسها موقوفةً على الطهارة؛ فإنا ـ بالضرورة ـ نعلم[٥] الفرقَ بين ما إذا أمر بالصلاة[٦] أمراً جازماً لا محَيصَ عنه، مع أن الصلاة تكون مشروطةً بالطهارة وبين ما إذا أمر[٧] بالصلاة بشرطِ حصول الطهارة.

وإذا عرفتَ هذا الفرقَ! فنقول: الأمرُ بالقطع غيرُ مشروطٍ بوجود الإمام، بل الأمرُ بوجود القطعِ المشروطِ بالإمام ثابتٌ مطلقاً، وعلى هذا الوجه يصحُّ الاستدلالُ، ويظهر الفرقُ بينه وبين مسألة الزكاة.

قوله: دلالةُ الأمر على إيجاب غيرِ المأمور به على خلافِ الأصل.

---

(١) في (ج): «المعاتبة».
(٢) في (ج): «الشرط».
(٣) في (ج): «شرط مثال».
(٤) في (ج): «فصول».
(٥) في (ج): «نعلم بالضرورة».
(٦) في (ب) و(ج): «الفرق بينهماإذا أمرنا بالصلاة».
(٧) في (ج): «أمرنا».

قلنا: إنّ دلالته عليه ليس[1] بالمطابقة أو التضمن حتى يلزم تغير[2] الوضع، بل بالالتزامِ؛ فلا يكون ذلك على خلاف الأصل.

قوله: الطريق إلى الإمامة إما الاختيار، أو النص، أو الدعوة، والكلُّ باطل.

قلنا: الحقُّ هو الاختيار، وسنُجيب عن شُبه الإمامية في ذلك.

قوله: وجوبُ[3] الإمام إما لفائدة دينية، أو دنيوية.

قلنا: لفائدة دينية سوى ما تقوله[4] الملاحدة من تعلم أصول الدين، وسوى ما يقوله الاثنا عشرية من تعلم الشرع منه، بل لأجل إظهار شعائر[5] الدين من إقامة الأعياد والجمع وما يشبهها، أو نقول: إنّه[6] لفائدة دنيويةٍ، وهي دفع الضرر.

قوله: إنّه ذجوز[7] عقلًا امتناعُ الخلق عن الأضرار فحينئذ لا يُحتاج إلى الإمام.

قلنا: ما ذكرتُموه أمرٌ موهومٌ، وأما الحاصل الموجود فهو أنّ الخلقَ لا يخلو حالُهم من الإيذاء والتأذّي[8].

قوله: نصبُ الإمام يتضمّن الضّررَ.

قلنا: هب أنه كذلك! ولكن الضرر الحاصل من تركه أعظمُ وترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرٌّ كثيرٌ، فوجب ترجُّحُ نصبِه على عدمِ نصبِه.

(١) في (ج): «ليست».

(٢) في (ج): «تغيير».

(٣) زاد في (ج) هنا: «نصب».

(٤) في (ب) و(ج): «يقوله».

(٥) في (ب) و(ج): «شرائع».

(٦) في (ب) و(ج): «هو».

(٧) في (ج): «يجوز».

(٨) في (ج): «أو التأذي».

قوله: الإمامُ الذي يعتبرون إمامته غيرُ موجود[١]، فلو كان نصبُه واجباً لزم اجتماعُ[٢] الأمة على ترك الواجب، وإنه باطلٌ.

قلنا: إنّما يكون ذلك باطلاً لو تركوه عن الاختيار مع القدرة، أما إذا تركوه عن الاضطرار للعجز لـم يلزم الباطلُ، وبالله التوفيق[٣].

الطريقة الثانية: وهي أن الصحابة رضي الله عنهم[٤] بعد وفاة الرسول عليه السلام[٥] أجمعوا على أنه لا بدَّ من الإمام، وإجماعُهم حجّة.

وإنما قلنا: إنّهم أجمَعوا على ذلك؛ لـما رُوي أنه عليه السلام لـما توفي كان[٦] أول ما خطب أبو بكر رضي الله عنه[٧] أن قال: «أيها الناس، مَن كان يعبد محمداً، فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد رب[٨] محمد، فإنه حي لا يموت، ولا[٩] بدّ لهذا الأمر ممن يقوم به، فانظروا، وهاتوا آراءكم رحمكم اللهُ»[١٠] فتبادروا من كل جانب وقالوا[١١]: صدقتَ! ولكنّـا ننظر في هذا الأمر ـ ولم يقل أحدٌ[١٢] منهم: إنه لا حاجة إلى الإمام ـ

(١) في (ج): «موجودة».
(٢) في (ب) و(ج): «إجماع».
(٣) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).
(٤) قوله: «رضي الله عنهم» زيادة من (ب) و(ج).
(٥) قوله: «عليه السلام» زيادة من (ب) و(ج).
(٦) في (ج): «فكان».
(٧) قوله: «رضي الله عنه» زيادة من (ب) و(ج).
(٨) في (ب) و(ج): «إله».
(٩) في (ب) و(ج): «لا».
(١٠) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب المناقب، باب قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذاً خليلًا» (٣٦٦٨).
(١١) في (ج): «فقالوا».
(١٢) في (ج): «أحدًا».

ثم بكّروا[١] إلى سقيفة بني ساعدة، وتركوا أهمَّ الأشغال[٢] ـ وهو دفن الرسول صلى الله عليه[٣] ـ ورأوا نصبَ الإمام أهمَّ من ذلك.

وكل ذلك يدلُّ على وجوب نصب الإمام على الفور، وكذلك قصة الشورى.

وبالجملة: فجدُّهم واجتهادُهم عقيبَ موتِ كلِّ إمامٍ في نصبِ إمامٍ آخَرَ يدلُّ على اعتقادهم وجوبَ نصب الإمام على الفور، وبالله التوفيق[٤].

المسألة الثانية: في الكلام على احتجاج الاثني[٥] عشرية على وجوب الإمامة عقلاً:

قالوا: الإمامة لطفٌ، واللطفُ واجب، فالإمامة واجبة.

وإنما قلنا: إنّ الإمامة لطفٌ؛ لأنا نعلم ـ بالضرورة بعد استقراء العادة ـ أنّ الخلقَ إذا كان لهم رئيسٌ قاهرٌ يمنعُهم عن المحظورات ويحثُّهم على الواجبات؛ فإن حالهم إلى أداء الواجبات وترك القبيح[٦] أقربُ من حالهم إلى ذلك إذا لم يكن لهم هذا الرئيس، ولا معنى لِلُّطف إلا ذلك.

وإنما قلنا: إنّ اللطف واجبٌ لوجهين:

أحدهما: أن اللطف كالتمكين في كونه إزاحةً لعلّة المكلّف، فإذا كان التمكين واجباً، فكذلك اللطفُ.

---

(١) في (ب) و(ج): «تبكروا».

(٢) في (ب) و(ج): «الأشياء».

(٣) في (ج): «عليه السلام».

(٤) زاد في (ب): «وبالله التوفيق»، وقوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «الاثنا».

(٦) في (ج): «القبائح».

وإنما قلنا: إنّ اللطف كالتمكين؛ لـما ثبت ـ في الشاهد ـ مِن أنّ أحدَنا[١] إذا دعا غيرَه إلى طعامه ـ وكان غرضه نفع ذلك الغير وبقي على ذلك الغرض إلى[٢] وقت التناول ولم يبدله ـ وعلم أنه متى استبشرَ في وجهِهِ فإنه يتناولُ طعامه، ومتى لـم يفعلْ ذلك لـم يتناولْ[٣]؛ فإن ترْكَهُ الاستبشارَ ـ والحال ما ذكرناه ـ يجري مجرى ردِّ البابِ عليه، والعلم بذلك ضروريٌّ.

الثاني[٤]: أن المكلّف لو لـم يجب عليه اللطفُ لكان لا يقبُح أيضاً منه[٥] فعلُ المفسدة؛ لأنه لا فرقَ ـ في العقل[٦] ـ بين فعل ما يختار المكلّف عنده القبيح، وبين ترك ما يُـخِلُّ[٧] المكلّف عند تركه بالواجب[٨]، والعلم بذلك ضروري، فثبت أن اللطف واجبٌ.

الكلام[٩] عليه: أن نقول[١٠]: لا نُسلِّمُ أنّ الإمامة لطفٌ!

قوله: الخلقُ إذا كان لهم رئيسٌ يمنعُهم عن القبائح ويحثُّهم على الواجبات، فإن حالهم إلى ترك القبائح وفعل الواجبات[١١] أقربُ من حالهم إذا لـم يكن لهم هذا الرئيسُ.

---

(١) في (ج): «أحدًا».
(٢) قوله: «إلى» سقط من (ب) و(ج).
(٣) في (ب) و(ج): «يتناوله».
(٤) في (ب) و(ج): «والثاني».
(٥) في (ب) و(ج): «منه أيضاً».
(٦) في (ج): «العقول».
(٧) كذا في (ب) و(ج): «يخل»، وفي (أ): «يحل».
(٨) كذا في (ج): «بالواجب»، وفيهما: «الواجب».
(٩) في (ب) و(ج): «والكلام».
(١٠) قوله: «أن نقول» سقط من (ب) و(ج).
(١١) في (ب) و(ج): «فعل الواجبات وترك القبائح».

قلنا: هذا القَدر لا يدلُّ على كون الإمامة لطفاً إلا بتقدير خلُوِّ نصب الإمام عن جميعِ جهات القبح.

وكونُ الفعل مصلحةً من وجهٍ لا يُنافي كونَهُ مفسدةً من وجهٍ آخَرَ، فعليكم أن تدلُّوا على أن نصبَ الإمام مصلحةٌ خالٍ عن جميع جهات القبح[١]؛ لأنكم إذا لم تدلُّوا على ذلك كنتُم مجوِّزين[٢] ثبوتَ ـ ما لو ثبتَ ـ لقطعتُم بكونه ليسَ بلطف! ومع هذا التجويز لا يمكن القطعُ بكونه لطفاً، فثبت أن ما ذكروه[٣] لا يكفي في بيان كون الإمامة لطفاً ما لم يضمُّوا[٤] إليه الدلالةَ على خلوّهِ عن جميع جهات القبح.

لا يقال: ما ذكرتُموه مدفوعٌ من وجوه أربعة[٥]:

أولها: أنه لو جاز القدحُ في كون الإمامة لطفاً فالاحتمال[٦] المذكور جاز القدحُ[٧] في كون معرفة الله تعالى لطفاً؛ لأن الذي يُمكننا في بيان كون المعرفة لطفاً كونُها باعثةً على أداءِ الواجبات، والاحترازِ عن القبائح العقليَّين.

فأما بيان[٨] خلوِّها عن جميع جهات القبح، فذلك لا[٩] يُمكن إثباتُه بالاتفاق.

وثانيها: أن ما ذكرتُموه يفضي إلى تعذُّر القطعِ بوجوب[١٠] شيء على الله تعالى

---

(١) من قوله: «وكون الفعل مصلحة» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «تجوزون».

(٣) في (ب) و(ج): «ذكرتموه».

(٤) في (ج): «تضموا».

(٥) في (ب) و(ج): «من أربعة أوجه».

(٦) في (ب) و(ج): «لطفاً من الله بالاحتمال».

(٧) في (ج): «الكون».

(٨) قوله: «بيان» سقط من (ب) و(ج).

(٩) في (ج): «مما لا».

(١٠) في (ب) و(ج): «على وجوب».

لكونه[١] لطفاً؛ لأنه لا شيءَ يُدّعى كونُه لطفاً إلا والاحتمال المذكورُ قائمٌ فيه! وإذا[٢] كان ذلك مما يسدُّ باب معرفة وجوب الألطاف على الله تعالى ـ وكانت هذه المسألة فرعاً من فروع مسألة وجوب اللطف[٣] ـ كان ذلك مدفوعاً.

وثالثها: أن[٤] لا دليلَ على اشتمال الإمامة على وجهٍ من وجوه القبح، فوجب نفيُهُ.

ورابعها: أنَّ جهاتِ القبحِ محصورةٌ مضبوطةٌ ـ وهي كون الفعل كذباً، أو جهلاً، أو ظلماً ـ وهذه الجهاتُ زائلةٌ عن الإمامة، فوجب القطعُ بنفي اشتمالها على القبح.

لأنا نقول:

أما الأول: فنقول: معرفةُ الله تعالى ليست من الألطاف التي يجب على الله تعالى فعلُها، بل يجب على العبد فعلُها، وإذا كان كذلك فنقول: متى دلّ الدليلُ على كون معرفة الله تعالى مصلحةً ولم يدل على كونها مفسدةً ـ بوجهٍ من الوجوه ـ فحينئذ يغلب على ظنّـنا كونُ المعرفة لطفاً، والظنُّ يقوم مقامَ العلم في اقتضاء وجوبِ الفعل علينا:

ألا ترى أنَّ الجالسَ تحت الجدار المائل إذا غلب على ظنّه سقوطُه عليه فإنه يجبُ عليه الانتقالُ من ذلك الموضع، وإذا كان كذلك لا جرمَ يكفي[٥] ظنُّ كون المعرفة لطفاً في وجوبها علينا.

وأما الإمامة فأنتم توجبونها على الله تعالى، ولا يكفي في الإيجاب على الله تعالى

---

(١) في (ب) و(ج): «بكونه».

(٢) في (ج): «فإذا».

(٣) في (ب): «مسألة الاتفاق»، وفي (ج): «وجوب الاتفاق».

(٤) في (ب) و(ج): «أنه».

(٥) في (ب) و(ج): «كفى».

ظنُّ كونها لطفاً، بل لا بد فيه من العلم بكونها لطفاً، فما لـم يُعلَم ـ بالدلالة القاطعة ـ خلوُّها عن جميع جهات القبح لا يُمكن القطعُ بكونها لطفاً، فلا يُمكن إيجابُها على الله تعالى، فظهر الفرقُ.

قوله: هذا سدٌّ لباب معرفة الألطاف.

قلنا: نحن لا نستدلُّ بكون الشيء لطفاً على وجوبه على الله تعالى، بل نستدل بأن الله تعالى فعّلَهُ، وأنه لا وجهَ لحُسن فعله إلا كونُه لطفاً على كونه لطفاً، وأما العلمُ بوجوب فعلِ اللطف على الله تعالى ـ على سبيل الإجمال ـ فلا تعلُّقَ له بهذا الموضوع.

قوله: لا دليلَ على حصول جهةٍ من جهات المفسدة في الإمامة.

قلنا: قد مرّ تزييفُ هذه الطريقة.

قوله: جهاتُ القبح محصورةٌ.

قلنا: الحصرُ المفيدُ هو المتردّد بين النفي والإثبات، وقد مرّ في مسألة الحسن والقبح أن ذلك كالمتعذّر في جهات القبح.

ثم إن سلّمنا أنه لا بدّ في القدح في كون الإمامة لطفاً من تعيين وجه المفسدة! فلم لا يجوز أن يقال: إنّ نصْبَ الإمام يقتضي أن يكون المكلّف تاركاً للقبح لا لكونه قبيحاً بل للخوف من الإمام؟

وأما[1] عندَ عدم نصب الإمام فالمكلّف إنما يتركُهُ لقُبحه لا للخوف من الإمام، وإذا كان كذلك كان[2] في نصب الإمام للمكلّف[3] هذه المفسدة.

(١) في (ب) و(ج): «أما».
(٢) قوله: «كان» زيادة من (ب) و(ج).
(٣) قوله: «للمكلف» زيادة من (ب) و(ج).

لا يقال: هذا باطلٌ بترتيب العقاب على فعل القبح[١]؛ فإنه يقتضي أن يكون المكلّف تاركاً للقبيح لا لقُبحه بل للخوف عن العقاب.

لأنا نقول: عندنا أنَّ ترتيبَ العقاب[٢] لا يُعلَم إلا من الشرع، وقبل وروده[٣] بذلك كان ذلك مُجوَّزاً، فلما ورد الشرعُ[٤] به علمنا أن ترتيبَ العقابِ لا يقتضي هذه المفسدةَ.

فوزانه من مسألتنا: أن يقال: إنّ نصْبَ الإمام ـ قبلَ ورود الشرع به ـ يجوزُ أن يكون مفسدة، وإنما يعلم خلوُّها عن جميع جهات القبح إذا ورد الشارعُ[٥] به، ولكن ذلك[٦] اعترافٌ بأنه لا طريق إلى معرفة وجوبه إلا من الشرع، وذلك مما لا نزاعَ فيه.

وإن سلّمنا أن هذا الوجه لا يصلُحُ أن يكون مفسدةً! ولكن فعل الطاعة وترك المعصية ـ عند عدم الإمام ـ أشقُّ منهما عند وجوده، فإذا[٧] كان كذلك كان نصبُ الإمام سبباً لنقصان الثواب من هذا الوجه.

وبتقدير هذا الاحتمال! فلا نُسلِّمُ أنه يحسُنُ فعلُه فضلاً عن أن تدَّعوا وجوبَ فعله.

نعم[٨]! إن استدللتُم بورود الشرع بوجوب الإمامة على عدِم هذه المفسدة كان

(١) في (ج): «القبيح».
(٢) زاد في (ج) هنا: «على القبيح».
(٣) في (ب) و(ج): «ورود الشرع».
(٤) قوله: «الشرع» زيادة من (ب) و(ج).
(٥) في (ج): «الشرع».
(٦) في (ج): «وذلك».
(٧) في (ج): «وإذا».
(٨) في (ج): «بلى».

ذلك صحيحاً، ولكنه[١] يصير الاستدلالُ على وجوب الإمامة سمعياً، وذلك مما لا نزاع فيه[٢].

ثم إن سلّمنا كون الإمامة لطفاً! ولكن في كلّ الأزمنة أو في بعضها؟ ع م.

بيانه[٣]: أنّ مِن الجائز أن يتّفق في بعض الأزمنة قومٌ يستنكفون عن طاعةِ غيرهم، ويعلم الله تعالى منهم أنه متى نصَبَ لهم رئيساً قصَدوه بالقتل وإثارة الفتن العظيمة، وإذا لم ينصِبْ لهم رئيساً أصلاً، فإنهم لا يُقدمون على القبائح أو يقلُّ إقدامهم عليها[٤].

وهذا الاحتمال ـ وإن كان نادراً ـ إلا أنه ممكنُ الوقوع، فيكون نصبُ الإمام في ذلك الزمان مفسدةً، فيقبحُ من الله تعالى[٥].

ثم إنه لا زمان على التعيين[٦] إلا ويجوز فيه أن يكون زماناً لوقوع ذلك النادر، فإذن لا يُمكننا القطعُ بوجود[٧] الإمام في شيءٍ من الأزمنة.

لا يقال: هذا مدفوعٌ من وجهين:

أحدهما: أن الاستنكاف إنما يكون من الرئيس المعيّن، وليس كلامُنا الآن فيه، بل في مُطلَق الرئيس.

---

(١) في (ج): «لكنه».

(٢) قوله: «فيه» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) زاد في (ج) هنا: «وهو».

(٤) في (ج): «على القبائح».

(٥) زاد في (ج) هنا: «فعله».

(٦) كذا في (ب) و(ج): «التعيين»، وفي (أ): «التعين».

(٧) في (ج): «بوجوب».

وثانيهما: أنّ هذه مفسدةٌ نادرةٌ، والمفاسد الحاصلة عندَ عدم نصب الإمام غالبةٌ؛ بدليل استقراء العرف، والمفسدتان[١] إذا تعارضتا فدفعُ الأكثر بالتزام الأقلّ أَولى من دفع الأقل بالتزام الأكثر.

لأنا نقول: أما الأول فهو مدفوعٌ[٢]؛ لأنه كما يتفق الاستنكافُ من طاعة رئيسٍ معيَّن فقد يتفق كونُ الإنسان ذا نفسٍ أبيّة بحيث يستنكفُ عن طاعة الغير كائناً من كان ذلك الغير.

وأما الثاني فهو مدفوع؛ لأنا لا ننازع في أنّ الزمان ـ الذي تكونُ المفاسدُ[٣] عند عدم الرئيس فيه[٤] أقلَّ منها عندَ وجوده ـ زمانٌ نادرٌ، ولكن كون ذلك الزمان نادراً لا يقدح في غرضنا؛ لأن في ذلك الزمان النادر يكون نصبُ الرئيس مفسدةً، فلا يجوز ـ في الحكمة ـ نصبُه.

نعم[٥]! لو ادعيتُم استحالةَ ذلك في كل الأزمنة لكان ذلك دافعاً[٦] لسؤالنا، لكن عليكم أن تُقيموا دلالةً قاطعة على استحالة وقوع ذلك؛ فإن الذي ذكرتُموه لا يدلُّ إلا على أن الأمر ـ كما ذكرتُموه ـ في غالب الأزمنة، فأما أنه يجب في كلِّ الأزمنة أن يكون الأمرُ كذلك، فكلامُكم لا يُوجبه ولا يقتضيه.

ثم إن سلّمنا كونَ الإمامة لطفاً في جميع الأزمنة! ولكنها لطفٌ يُمكن أن يقوم غيرُها مقامها، أو لا يمكن؟ م ع.

---

(١) في (ج): «فالمفسدتان».

(٢) في (ج): «فمدفوع».

(٣) في (ج): «الذي يكون المفاسد به».

(٤) قوله: «فيه» سقط من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «بل».

(٦) في (ج): «واقعًا».

بيانه: وهو أن الإمامة ـ وإن كانت لطفاً ـ إلا أن من[١] المحتمل أن يكون في مقدور الله[٢] ما يقوم مقامها، وحينئذ لا يجب على الله تعالى نصبُ الإمام على كلّ حالٍ، فعليهم أن يقطعوا هذا الاحتمالَ.

ثم إنا نُبيّنَ وجودَ ما يقوم مقام[٣] الرئيس في كونه لطفاً على سبيل التبرع فنقول: إنّكم تعتبرون عصمةَ الإمام، فإما أن تكون عصمته لأجل إمام[٤] آخر ـ ولزم التسلسل ـ أو لا[٥] لأجل إمامٍ[٦]؛ فحينئذٍ قد عقلنا أنَّ المكلّف ـ في فعلِه للواجبات[٧] وامتناعِه عن[٨] القبائح ـ لا يتوقف على أن يكون له إمامٌ، فقد عقلنا في هذه الصورة شيئاً آخَرَ يقوم مقامَ الإمامة في كونها لطفاً.

لا يقال: إنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ القومَ الذين لا يكونون معصومين يكون حالهم في الانزجار عن القبائح عندَ وجود الإمام القاهر أكمل مما إذا لم يكن لهم هذا الإمام، والعلم بذلك ضروريٌّ.

لأنا نقول: أما أولاً: فلا يُمكنكُم القطعُ بوجوب وجود الإمام في كلّ حينٍ؛ لاحتمال أن يكون ـ في بعض الأزمنة ـ كلُّ القوم معصومين[٩]، فيستغنون عن الإمام.

---

(١) في (ج): «إلا من».
(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٣) قوله: «مقام» زيادة من (ب) و(ج).
(٤) في (ج): «إمامًا».
(٥) قوله: «لا» سقط من (ب) و(ج).
(٦) زاد في (ج) هنا: «آخر».
(٧) في (ج): «في فعل الواجبات».
(٨) في (ج): «من».
(٩) في (ب) و(ج): «كل الأمة معصومين»، وفي (أ): «القوم بمعصومين» والظاهر أنها تصحيف.

وأما ثانياً: فإذا جوّزتم أن تقوم العصمةُ مقامَ الإمام في المنع من[١] القبائح، فلم لا يجوز أن يقوم غيرُها مقامَه؟ ودعوى الضرورة ممنوعةٌ، وعليكم الدلالةُ.

ثم إن[٢] سلّمنا كونَ الإمامة لطفاً! ولكن في المصالح الدينية، أو في[٣] المصالح الدنيوية[٤]؟

بيانه: وهو أن الإمام إما أن يكون لطفاً في أفعال الجوارح، أو في أفعال القلوب.

فإن كان لطفاً في أفعال الجوارح، فأفعال الجوارح على قسمين: منها ما يُدرَكُ وجوبُها وقبحُها عقلاً، ومنها ما لا يُدرك ذلك إلا بالشرع.

فإن أثبتُّم وجوبَ نصب الرئيس بكونه[٥] لطفاً في الشرعيات لم يلزَم من ذلك وجوبُ نصب الرئيس مطلقاً؛ لأن الشرعيات غيرُ واجبةٍ في جميع الأزمنة، ووجوب اللطف تابعٌ للملطوف فيه، فكيف يمكن الاستدلالُ بوجوب الشرعيات على وجوب الإمام في كلّ الأزمنة؟ وحينئذ يكون ذلك تركاً منكم[٦] للطريقة التي تصدَّينا للاعتراض عليها[٧].

وأما إن أثبتُّم وجوبَ نصب الرئيس بكونها[٨] لطفاً في العقليات، فنقول: القبائحُ العقلية من[٩] أفعالِ الجوارح إن تُرِكت لوجهِ وجوبِ تركِها كان ذلك مصلحةً

---

(١) في (ج): «عن».

(٢) في (ب) و(ج): «وإن».

(٣) قوله: «في» سقط من (ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «ع م».

(٥) في (ب) و(ج): «لكونه».

(٦) في (ج): «منه».

(٧) في (ج): «للطريقة التي تقدم منا الاعتراض عليها».

(٨) في (ب) و(ج): «بكونه».

(٩) في (ج): «في».

دينية[١]، وإن تُرِكت لا لذلك كان[٢] مصلحةً دنيوية؛ لأن ترك الظلم والكذب لا شكّ في كونه مصلحة دينية؛ لأن نظامَ العالـم لا يحصل إلا عند ترك الظلم والكذب، والمعنيّ بترك القبيح[٣] ـ لوجهِ قبحهِ ـ هو أن الداعيَ له إلى ترك الظلم هو علمُهُ بكونه ظلماً ـ وذلك من صفات القلوب ـ فإن جعلها[٤] الإمامُ لطفاً في ترك القبيح سواء كان ذلك الترك لوجهِ قبحه، أو لا لوجه قبحه؛ كان ذلك التركُ مصلحةً دنيوية، فيكون الإمام لطفاً في المصالح الدنيوية، وذلك ـ بالاتفاق ـ غير واجب على الله تعالى.

وإن جعلناه لطفاً في ترك القبيح لوجه قبحه، فقد جعلنا الإمامَ لطفاً في صفات القلوب لا في صفات الجوارح، وذلك باطل؛ لأن الإمام لا اطلاعَ له على البواطن، إلا على مذهب الغُلاة، ولسنا نتكلّم الآن معهم.

وإذا لـم يكن له اطلاعٌ على بواطنهم لـم يكن فعلُهم للواجبات العقلية من أفعال القلوب، وتركُهم للقبائح العقلية من أفعال القلوب؛ لأجل الخوف من الإمام، فلا يكون الإمام لطفاً في شيءٍ من المصالح الدينية.

لا يقال: إنّه يحصل بسببِ وجودِ الرئيس القاهرِ مواظبةُ[٥] المكلف على فعلِ الواجبات العقلية من أفعال الجوارح، وتركِ القبائح العقلية من[٦] أفعال الجوارح، ومواظبتُهُ على ذلك يقتضي أن يصير الداعيَ له إلى ذلك الفعل والتركِ وجهُ وجوبها ووجهُ قبحها، فيكون نصبُ الرئيس لطفاً في المصالح الدينية من هذا الوجه.

---

(١) في (ج): «دنيوية».

(٢) زاد في (ب) و(ج): «ذلك».

(٣) في (ج): «القبح».

(٤) في (ب) و(ج): «جعلنا».

(٥) في (ب) و(ج): «مواظبية».

(٦) قوله: «من» زيادة من (ب) و(ج).

لأنا نقول: ما ذكرتُموه يقتضي إيجاب اللطف على الله تعالى[١] في جميع المصالح الدنيوية؛ لأن ـ على التقدير الذي ذكرتُموه ـ يكون رعاية المصالح الدنيوية سبباً لرعاية المصالح الدينية، وذلك ـ بالاتفاق ـ باطلٌ[٢].

ثم إن سلّمنا أن الإمامة[٣] لطف في المصالح الدينية! ولكن متى إذا كان الإمام ظاهراً نافذ الحكم، أو إذا لـم يكن؟ م ع.

بيانه: وهو أنّ انزجار الخلق عن القبائح بسبب الإمام إنما يكون إذا كان الإمامُ قادراً على زجرِهم عن القبيح[٤]، فأما إذا لـم يكن قادراً على ذلك لـم[٥] يحصلِ الانزجارُ، فالحاصل: أن الإمامَ ـ الذي تُوجبونه ـ ليس لطفاً[٦]، والإمام ـ الذي هو لطفٌ ـ لا توجبونه[٧]!

لا يقال: للشيعة عن هذا جوابان:

أحدهما: أن قالوا: اللطفُ حاصل بالإمام وإن كان غائباً، فإن كان[٨] المكلَّفُ إذا اعتقد وجودَ الإمام وإمامتَه، واعتقد أنه لا حالَ من الأحوال إلا ويجوز أن يظهرَ ويتمكَّنَ من التصرُّف[٩]، فحينئذٍ لا حالَ إلا ويكون المكلَّفُ خائفاً، فلأجل[١٠] ذلك يمتنع من القبيح.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «وتقدس».
(٢) في (ج): «بالاتفاق غير واجب».
(٣) في (ج): «الإمام».
(٤) في (ب) و(ج): «عن القبائح».
(٥) في (ج): «فلا».
(٦) في (ج): «يوجبونه ليس بلطف».
(٧) في (ج): «يوجبونه».
(٨) قوله: «كان» سقط من (ب) و(ج).
(٩) في (ج): «التصرفات».
(١٠) في (ب) و(ج): «ولأجل».

وثانيهما: أن قالوا: سلّمنا أن اللطف إنما يحصل عند ظهوره وتمكُّنه! ولكنه إنما لا[١] يظهر لعلةٍ ترجع إلى المكلّفين ـ وهي إخافتهم الإمام وهم قادرون على إزالة ذلك ـ فهُم قد أُتُوا في تفويت اللطف من قبل[٢] أنفسهم. قالت الشيعة: وليس لأحدٍ أن يعترض على[٣] هذَين الجوابين!

فنقول: أما الأولُ فباطلٌ؛ لأن الخوف الحاصل من إمكان ظهوره في كلّ وقتٍ كالخوف الحاصل من إمكان أن يخلقَهُ الله تعالى[٤] في كل وقت، أو من[٥] إمكانِ نزوله من السماء في كل وقتٍ، وإذا كان كذلك فجوِّزوا[٦] أن لا يكون موجوداً إلا أن الله تعالى يجبُ عليه أن يخلقَهُ عندما تكون المصلحة حاصلةً في إيجاده[٧].

ثم إنه لا وقتَ إلا ويجوز من المكلِّف أن يخلقه[٨] في ذلك الوقت، فيكون اللطفُ حاصلاً، وإن لـم يكن الإمام موجوداً، وكذا[٩] القول في نزوله من السماء، أو الهواء[١٠].

وأما الثاني، فهو أيضاً ضعيف؛ لأن العذر الذي ذكرتُموه غيرُ حاصلٍ في أولياء الإمام، فكان يجب أن يظهر فيهم[١١].

---

(١) في (ج): «لـم».
(٢) قوله: «قبل» سقط من (ج).
(٣) قوله: «على» زيادة من (ب) و(ج).
(٤) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٥) قوله: «من» سقط من (ج).
(٦) في (ج): «لجوزوا».
(٧) في (ج): «عندما يكون المصنوعات في إيجاده».
(٨) زاد في (ج) هنا: «الله تعالى».
(٩) في (ج): «وكذلك».
(١٠) في (ج): «والهواء».
(١١) في (ب) و(ج): «لهم».

قالت الشيعة: لأنا نقول: أما الأول فباطلٌ من وجهين:

أحدهما: أنّ الخوف من الإمام مشروطٌ بوجود الإمام؛ لأن الخوف عن المعدوم مُحالٌ، فيستحيل حصولُ الخوف عنه مع تجويز عدمه.

وثانيهما: أنّ هذا الاحتمالَ باطلٌ بإجماع الأمة؛ لأن الأمة في هذه المسألة على قولين:

منهم من لـم يُوجِبْ على الله تعالى[١] نصْبَ الإمام، ومنهم من أوجَبَ ذلك وحكَم بأن ذلك الإمام موجودٌ في الأرض.

فلو أوجبناه[٢] على الله تعالى وزعمنا أنه غير موجود ـ بل واجبٌ عليه تعالى إيجادُه عند[٣] حصول المصلحة ـ لكان ذلك قولًا خارقاً للإجماع، وإنه باطلٌ.

وأما الثاني، فهو باطلٌ[٤] من وجهين:

أحدهما: أنّـا لا نُسلِّمُ أنه لا يظهر لأحدٍ من أوليائه؛ لأن كلّ أحدٍ إنما يعلم حالَ نفسِه ولا يعلم حالَ غيرِه، فلا يمكن لأحدٍ أن يقطعَ أنه لا يظهر لغيره[٥]؛ فإنّ كلّ أحدٍ يعلمُ من حاله أنّ الإمام لم يظهر له، فأما أنه لم يظهر لغيره، فذلك غيرُ معلوم[٦].

---

(١) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «ادعيناه».

(٣) في (ب) و(ج): «بل يوجده الله تعالى: عنه».

(٤) زاد في (ب) و(ج): «أيضاً».

(٥) قوله: «لأن كلّ أحدٍ إنما يعلم حالَ نفسِه ولا يعلم حالَ غيرِه، فلا يمكن لأحدٍ أن يقطعَ أنه لا يظهر لغيره» سقط من (ب) و(ج).

(٦) من قوله: «فإن كل أحد» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

وثانيهما: أنّـا إن سلّمنا أنه لا يظهر لأحد من أوليائه[١]، ولكن السببَ فيه أحدُ أمرين:

ـ **أحدهما**: أنه إذا ظهر له فهو لغايةِ سرورِه به ربما يُبشّر غيرَه، وذلك الغيرُ يُبشّر ثالثاً ورابعاً، فينتشر ذلك الخبر وينتهي إلى الأعداء.

ـ **وثانيهما**: أن ذلك الوليَّ إنما يعرفُه بالمعجز، ولا[٢] يمتنعُ دخولُ الشَّبهة على المكلَّف في ذلك، وحينئذٍ يستعين بغيره، وربما لا يقفُ على وجه الدلالة، فيصيرُ عدواً، ويصير ذلك سبباً لوصول الخبر إلى الأعداء. هذا[٣] تقرير كلام الشيعة.

لأنا نقول: أما قولكم أولاً: إنّ الخوفَ عن الإمام يتوقّف[٤] على وجود الإمام.

قلنا: هذا مُسلَّمٌ! ولكن إذا توقّعنا حدوثَ الإمام في كلّ وقتٍ وعلِمنا أنه متى حدث كان مانعاً عن[٥] القبائح كان الخوفُ حاصلًا عنه في كلّ وقت، وإن كنا لا نعلم أنّـه هل هو حاصلٌ في ذلك الوقت أم لا؟

مثاله: أنّ مَن علِمَ أنّ السلطان إذا[٦] أخذه ضَربَه، ثم إنه يتوقع في كلِّ حينٍ أن يأخذه السلطان، فإنه يكون خائفاً على نفسه قبلَ أن يأخذه السلطان، وإن كان يعلم توقُّف ذلك الضرب على وقوعه في يد[٧] السلطان.

قوله ثانياً: نتمسّك بالإجماع في دفع هذا السؤال.

---

(١) في (ب) و(ج): «أنا لا نُسلِّمُ ذلك».

(٢) في (ب) و(ج): «بالمعجزة فلا».

(٣) في (ب) و(ج): «فهذا».

(٤) في (ج): «يتوقت».

(٥) في (ج): «من».

(٦) في (ج): «متى».

(٧) في (ج): «في هذا».

قلنا: فحينئذٍ يصير دليلُكم هذا[1] سَمْعيّاً؛ لأنه لا فرق بين أن يكون الدليلُ بكل مقدّماته سمعياً، أو ببعض مقدّماته سمعياً؛ في كونه سمعياً[2].

وأيضاً: فالعلمُ بصحة الإجماع عندَكم[3] يتوقّف على وجود المعصوم في كلّ زمان؛ لأن الإجماع ليس حجةً ـ في نفسه ـ عندَكم[4]، بل لاشتماله على قول المعصوم، فإذن الإجماعُ لا يكون حجةً ما لـم يُعلَم قولُ المعصوم فيه، وإنما يُعلم قولُ المعصوم فيه لو علَمنا وجودَه وحصولَه في الأرض، فلو أثبتنا أصلَ وجوده وكونَ وجوده في الأرض ـ بالإجماع ـ لزم الدور.

قوله ثالثاً: إن كلّ أحدٍ لا يعلم إلا حالَ نفسه[5] من أن الإمام لـم يظهر له، فأما أنّ الإمامَ لـم يظهر لغيره، فذلك غيرُ معلوم.

قلنا: هبْ أنّ هذا العددَ النادر[6] جداً يتمشّى في الغير! فأما الرجلُ الذي يكون في غاية الولاء والإخلاص[7] للإمام إذا لـم يرَهُ البتةَ ـ مع شدة احتياجه إليه ليستفيد منه ما[8] أشكل عليه من العلوم ـ فإنّ ما أوردناه من الإشكال متوجِّهٌ فيه.

قوله رابعاً: المانعُ من ظهوره للأولياء إما خوفُ الاشتهار، أو الخوفُ من عدم وقوف ذلك الولي على وجه دلالةِ المعجز على صدقه.

---

(١) قوله: «هذا» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «أو بعض مقدماته سمعيًا».

(٣) في (ج): «عند الشيعة».

(٤) في (ج): «عندهم».

(٥) في (ج): «أحد يعلم حاله».

(٦) في (ب) و(ج): «العذر البارد».

(٧) في (ب) و(ج): «والخلوص».

(٨) في (ب) و(ج): «منه الذي».

قلنا: هبْ أنّ الأمر على ما قلتُموه[١]! ولكن الرجل الواحد إذا احتاج - في تعلُّم مسألة[٢] - إلى الإمام، فالذي يُمكنه أن يعزم على خدمةِ الإمام وعلى ترك إخافته وخدمته[٣]، ولا[٤] يمكنه أن يُزيل خوفَ الإمام عن الظالمين وعن الأولياء - على الوجه الذي قرّرتموه - فهذا الشخص قد تعذَّرَ عليه الانتفاعُ بالإمام لا بعُذرٍ صدر منه[٥].

فإما أن يسقط التكليفُ عنه - وذلك[٦] هو[٧] قول الباطنية لعنهم الله - أو لا يسقط - مع أنه تعذَّر عليه الانتفاع باللطف لا بعُذرٍ صدر عنه - وذلك باطل أيضاً[٨]؛ لأن التكليفَ بالفعل - مع عدم التمكن من الانتفاع باللطف - غيرُ جائز[٩] عندهم[١٠].

ثم إن[١١] سلّمنا أن ما ذكروه يدلُّ على كون الإمام لطفاً، ولكن متى إذا كان الإمام نافذ الحكم، أم إذا[١٢] لـم يكن؟ م ع.

---

(١) في (ج): «الأمر كما ذكرتموه».

(٢) في (ب) و(ج): «تعلم الدين».

(٣) قوله: «وخدمته» سقط من (ب) و(ج) [لكنها تكرار فقد قال: فالذي يمكنه أن يعزم على خدمة الإمام].

(٤) في (ب) و(ج): «فلا».

(٥) في (ب) و(ج): «عنه».

(٦) في (ب) و(ج): «وهذا».

(٧) قوله: «هو» سقط من (ج).

(٨) في (ج): «أيضًا ذلك».

(٩) زاد في (أ): «عندهم ثم إن سلّمنا أيضاً لأن التكليفَ بالفعل - مع عدم التمكن من الانتفاع باللطف - غيرُ جائز».

(١٠) في (ب) و(ج): «عنهم».

(١١) قوله: «ثم إن» سقط من (ب) و(ج).

(١٢) في (ب) و(ج): «أو إذا».

بيانه: وهو أنّ المرجع في معرفه كون الإمامة[١] لطفاً إلى استقراء أحوال العالَـم، والزمانُ عندكم ما خلا البتة من الإمام، فلا يمكن معرفةُ الزمان الخالي عن الإمام بالتجربة، وأما الذي يُمكن معرفتُه بالتجربة فهو حالُ الزمان الخالي عن الإمام الظاهر القاهر.

فإذن ما تريدون إثباته ـ وهو وجود الإمام ـ لا يُمكن ادّعاء أنّ عدمَهُ مفسدة؛ لأن ذاك[٢] إنما يُعرف بالتجربة، والتجربة ما حصلت! وما يُمكن ادّعاء التجربة في[٣] كونه مفسدة فهو عدمُ الإمام الظاهر[٤] فلا توجبونه، فبطل ما ذكرتموه.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكروه[٥] يدل على كون الإمام لطفاً على الإطلاق![٦] ولكنه منقوضٌ، والدليلُ المنقوض لا يجوز الاستدلالُ به.

بيان كونه منقوضاً: وهو أنّـا لو قدّرنا وجودَ معصوم[٧] في كلّ بلدةٍ ـ بل في كل محلة[٨] ـ يزجرُ الخلقَ عن القبائح، ويحثُّهم على الطاعات؛ لكان امتناعُ الخلق عن القبائح وإقدامُهم على الطاعات أكثرَ مما إذا لـم يكن لهم إلا رئيسٌ واحدٌ معصوم.

وكذلك لو قدّرنا القضاةَ والأمراءَ والجيشَ معصومين لكان ذلك أبلغَ في الزجر

(١) في (ج): «الإمام».
(٢) في (ج): «ذلك».
(٣) في (ج): «وما لا يمكن التجربة من».
(٤) زاد في (ج) هنا: «القاهر».
(٥) في (ج): «ذكرتموه».
(٦) قوله: «على الإطلاق» سقط من (ج).
(٧) قوله: «وجود معصوم» سقط من (ب) و(ج).
(٨) زاد في (ب) و(ج): «إماماً».

عن القبائح[١]، وكذلك لو قدّرنا الإمامَ عالماً بالغيوب كان ذلك أبلغَ في الزجر[٢]، وكذلك لو قدّرنا إماماً يُرشد الخلقَ إلى أدلّة معرفة الله سبحانه[٣] وإثباتِ النبوة ووجوبِ الإمام عقلاً ووجوبِ عصمته؛ لكان وقوفُهم على هذه الأصول أسهلَ مما إذا لـم يكن كذلك.

فما[٤] ذكرتموه من الدليل المقتضي لوجوب أصل الإمامة قائمٌ في هذه التفاصيل، مع أن شيئاً منها لـم يجبْ عقلاً، فانتقض ما ذكرتُموه.

لا يقال: لـمّا أجمعت الأمةُ على عدم وجوب هذه الأمور علِمنا أنّ جهاتِ اللطف فيه غيرُ كاملة، فلذلك لـم يَجِب[٥].

لأنا نقول: إذا كان الأمر كذلك علِمنا أن مجرّد ما ذكرتُموه ـ في بيان كون أصل الإمامة لطفاً ـ من أنّ[٦] الخلقَ مع الإمام أقربُ إلى الطاعة وأبعدُ عن المعصية مما إذا لـم يكن لهم إمامٌ غيرُ كافٍ في ذلك؛ إذ لو كان ذلك القدْرُ كافياً في كونه لطفاً لكان أينما جُعل ذلك القدرُ حصل كونُهُ لطفاً، فكان[٧] يلزم الحكمُ بوجوبه عقلًا.

ثم إن سلّمنا أنّ الإمامة لطف! فلم قلتُم: إنّ اللطف واجب؟

قوله أولاً: لأنّ فعل اللطف جارٍ مجرى التمكين.

قلنا: لا نُسلِّمُ!

---

(١) من قوله: «وكذلك لو قدرنا القضاة» إلى هنا سقط من (ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «عن القبائح».

(٣) في (ج): «معرفة الله تعالى».

(٤) في (ج): «وما».

(٥) في (ج): «لـم .....».

(٦) في (ج): «أن».

(٧) في (ج): «وكان».

قوله: لأنّ من قدّم الطعامَ إلى إنسانٍ، وأراد من ذلك الإنسان أن يتناول ذلك الطعام، وعلم منه أنه لا يتناوله إلا إذا تواضع له، فإنه لو ترك ذلك[١] التواضعَ لقدَح[٢] في كونه مُريداً من ذلك الإنسان أن يتناول طعامَه.

قلنا: لا نُسلِّمُ أنّ ترْكَ التواضعِ[٣] ـ والحالة هذه ـ يقدح في كونه مُريداً على الإطلاق.

بيانه: أنّ الإراداتِ مختلفةٌ؛ فقد يكون الإنسان مُريداً من غيره أن[٤] يتناول طعامه إرادةً في الغاية حتى إنه يقرر[٥] مع نفسه أنه[٦] يفعل كلَّ ما يعلم أنّ ذلك الضيفَ لا يتناول طعامَه إلا عند فعله.

وقد يكون الإنسانُ مُريداً من غيرِه أن يتناول طعامَهُ، ولكن لا[٧] إلى هذا الحدّ، بل يقول: إنّي أريدُ منك أن تأكلَ طعامي، ولكن لا بحيث إنك لو وقفتَ ذلك الأكل على أن أقبّل رجلك؛ فإني[٨] أفعلُ ذلك، بل أريد ذلك إرادةً لا إلى هذا الحدّ.

وإذا[٩] عرفت هذا التفصيل فنقول: الإرادةُ إن[١٠] كانت واقعةً على الوجه الأول

---

(١) في (ب) و(ج): «فإن تركه».
(٢) في (ب) و(ج): «له يقدح».
(٣) في (ب) و(ج): «تركه التواضع».
(٤) في (ج): «وأن».
(٥) في (ب) و(ج): «يقدر».
(٦) في (ج): «أن».
(٧) قوله: «لا» زيادة من (ب) و(ج).
(٨) في (ج): «فإني لا».
(٩) في (ج): «إذا».
(١٠) في (ج): «إذا».

كان[١] تركُ التواضع قادحاً في تحقُّقها[٢]، وأما لو[٣] كانت واقعة على الوجه الثاني فلا نُسلِّم أن ترْكَ التواضعِ يقدحُ فيها، والعلم بذلك ـ بعد الاختبار والتجربة ـ ضروريٌّ.

وإذا ثبت ذلك فنقول: لـم قلتُم: إنّ الله تعالى أراد من المكلَّفين فعْلَ الطاعاتِ والاجتنابَ عن القبائح[٤] على الوجه الأول حتى يلزم[٥] فعل اللطف.

وبيانه[٦]: أنّ التكليفَ تفضُّلٌ وإحسان، والمتفضّلُ لا يجب عليه أن يأتِيَ بأقصى مراتب التفضُّل[٧]، وإذا كان كذلك حسُنَ من الله تعالى أن يريد الطاعةَ وتركَ المعصية على الوجه الثاني.

وعلى هذا التقدير: لا يلزم مِن ترك اللطفِ القدحُ في تلك[٨] الإرادة.

قوله ثانياً: تركُ اللطف كفعل المفسدة.

قلنا: إن عنيتُم بقولكم: إن أحدَهما كالآخَر: أنّ أحدهما يُماثل الآخرَ في حقيقته فهو باطلٌ قطعاً؛ لأن عدمَ فعلِ شيء[٩] لا يكونُ مِثلًا لفعلِ شيءٍ آخَرَ.

وإن عنيتُم به أنه يُماثله في الوجوب، فهذا هو أول المسألة، فيكون ذلك استدلالاً بالشيء على نفسه.

---

(١) قوله: «واقعة على الوجه الأول كان» سقط من (ج).

(٢) قوله: «في تحققها» سقط من (ج).

(٣) في (ج): «فأما إذا».

(٤) في (ب) و(ج): «المعاصي والقبائح».

(٥) في (ب) و(ج): «يلزمه».

(٦) في (ب) و(ج): «بيانه».

(٧) في (ب) و(ج): «التفضيل».

(٨) في (ب) و(ج): «ترك».

(٩) في (ب) و(ج): «الشيء».

لا يقال: أعني به تماثُلَهما في كونه إضراراً بالغير، وذلك علةُ القبح، ويلزم من الاشتراك في العلة الاشتراكُ في الحكم.

لأنا نقول: هذا قياسٌ، وقد بيّـنّا ـ في أول هذا[١] الكتاب ـ أنّ القياس لا يُفيد العلم.

وإن[٢] سلّمنا ذلك! ولكنّ الفرقَ ظاهرٌ؛ لأنه لا معنى لكون ترك اللطف ضرراً إلا أنه ترك الانتفاع، ولا يلزم مِن قبح فعل الأضرار قبحُ تركِ الانتفاع؛ ألا ترى أنه يقبحُ منا أن نضرَّ بالفقير، ولا يقبحُ منا[٣] أن لا ننفعَه فظهر الفرقُ.

وإن سلّمنا أنّ اللطفَ واجبٌ! ولكن لطف يعلمُ فاعلُهُ أنّ الملطوف[٤] له لا يفعلُ عندَ فعلِه الملطوفَ فيه[٥]، أو لا يعلم ذلك؟ ع م.

بيانه: وهو أنّ فاعلَ اللطف له أحوالٌ ثلاثة:

أحدها[٦]: أن يعلمَ أن الملطوفَ[٧] له يفعلُ الملطوفَ فيه.

وثانيها: أن لا يعلم أنه يفعلُه، أو لا يفعله[٨].

وثالثها: أن يعلم أنه لا يفعلُه.

ففي الأول نُسلّم أنه يجب فعلُ اللطف، وفي الثاني نُسلّم أيضاً وجوب ذلك؛

(١) قوله: «هذا» سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٣) قوله: «منا» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «اللطوف».

(٥) قوله: «الملطوف فيه» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «أولها».

(٧) في (ج): «اللطوف».

(٨) قوله: «أو لا يفعله» سقط من (ب) و(ج).

فإن الواحد منا يجب عليه أن يتواضع للضيف، وإن كان لا يعلم أنه هل يتناول ذلك[١] الطعام عند ذلك التواضع أم لا! أما[٢] الثالثُ فلا نُسلِّمُ أنه يجب فيه فعلُ اللطف، وبه خرج مثالُ الضيف.

وعلى هذا نقول: إنّه لا يُتصوّر في حقّه تعالى إلا أحدُ القسمين:

أحدهما: أن يعلمَ أن الملطوفَ له يفعلُ الملطوفَ فيه.

وثانيهما: أن يعلم أنه لا يفعله.

وعلى هذا التقدير: لا يجبُ على الله تعالى نصبُ الإمام[٣] إلا إذا علم من الأمة انتفاعَهم به، وذلك غيرُ معلوم؛ لاحتمال أن يعلم الله[٤] منهم أن الإمام ليس في حقِّهم لطفاً محُصِّلاً، وإن كان[٥] لطفاً مقرّباً، وإذا[٦] كان كذلك لا يجب على الله تعالى نصبُه.

ثم إنه[٧] لا زمانَ إلا وهذا الاحتمالُ قائمٌ فيه، فإذن لا زمانَ إلا وهو بحيث لا يُمكن[٨] القطعُ بحصول الإمام فيه.

وإن سلّمنا أن الإمامة[٩] لطفٌ وأنّ اللطفَ واجبٌ مطلقاً! ولكن متى إذا كان كذلك اللطف ممكناً، وإذا[١٠] لـم يكن؟ م ع.

---

(١) قوله: «ذلك» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «وأما».

(٣) في (ب) و(ج): «نصبه».

(٤) قوله: «الله» سقط من (ج).

(٥) زاد في (ج) هنا: «الثاني وهو أن يكون».

(٦) في (ج): «فإذا».

(٧) قوله: «إنه» سقط من (ج).

(٨) في (ج): «لا زمان ويمكن».

(٩) في (ج): «الإمام».

(١٠) في (ب) و(ج): «أم إذا».

بيانه: أنه يحتملُ ألا يكونَ للشيء[١] في مقدور الله تعالى لطفاً، مثل الكافر فإنه لا لطفَ له في مقدور الله تعالى، وكذلك يمكن أن يعلمَ اللهُ تعالى أنّ كل مَن خلق الله[٢] في هذا الزمان فإنه يكفرُ ـ أو يفسق ـ فلا يكون في ذلك الزمان خلقُ المعصوم مقدوراً له، وإذا كان هذا الاحتمال قائماً في كل زمان لـم يمكن القطعُ بوجود الإمام فيه.

لا يقال: لو لـم يكن خلقُ المعصوم في ذلك الزمان مقدوراً لسقط التكليفُ، بخلاف الكافر؛ فإنه لا لطفَ له في الحال والمآل، فلما استحال ذلك مطلقاً ـ لا جرم ـ لـم يتوقّف عليه التكليف[٣].

أما اللطف الحاصل من الإمام فهو ـ وإن كان متعذراً في الحال ـ لكنه ممكن[٤] في المستقبل، فلا جرمَ يقبحُ التكليفُ في الحال بدون الإمام.

لأنا نقول: كما أنّ الكافر لـما لـم يكُن لطفه مقدوراً أصلاً حسُن التكليفُ، فكذلك لـم لا يجوز أن يُقال: خلقُ المعصومِ في هذا اليوم لـما لـم يكن مقدوراً ـ لا جرم ـ لـم يتوقّف عليه التكليفُ؟

وتقريره: أن تعويلكم في وجوب اللُّطف على مثال الضيف، وهناك: إذا علم المضيف أنه لا لطفَ له في هذا[٥] اليوم يحسُن منه أن يدعوهُ إلى الضيافة، وإن كان يعلم حصول اللطف غداً! فإن ادّعيتُم قُبحُ هذه الضيافة طالبناكم بالدلالة؛ لأنكم أنتم المستدلُّون فعليكم الدلالةُ.

---

(١) في (ب) و(ج): «الشيء».

(٢) في (ب) و(ج): «خلقه».

(٣) زاد في (ب) و(ج): «في الحال».

(٤) في (ج): «يمكن».

(٥) في (ب) و(ج): «ذلك».

وإن[١] سلّمنا جميع ما ذكرتموه! ولكن مدار هذه الحجّة على القول بالتحسين والتقبيح العقليَّين، وقد بيّـنّا فسادَ هذا الأصل.

واعلم أنا إنما أطنبنا في الاعتراض على هذه الحجة؛ لأنها كالقطب في مسائل الإمامة ولو صحت لاستمرّ أكثر أصول الشيعة، ولم أرَ[٢] أحداً من أصحابنا ـ ولا من المعتزلة ـ بالغ[٣] في الكلام عليها، فلذلك بالغت[٤] في الكشف عنها، وبالله التوفيق[٥].

المسألة الثالثة: في صفات الأئمة:

وهي تسع:

الأولى: أن يكون مجتهداً في أصول الدين وفروعه؛ حتى يكون متمكّناً من إيراد الأدلة، وحلّ الشُّبه في أصول الدين، ومن الفتوى في أحكام الشرع.

الثانية: أن يكون ذا رأي وسياسة[٦]، فيدبر الحرب والسلم، ويشتدّ في موضع[٧] الشدة، ويلين في موضع اللين.

الثالثة: أن يكون شجاعاً مجتمع القلب، فلا يضعف عن لقاء العدو، وعن إقامة الحدود، ولا يجبُن عن القيام بالحرب.

الرابعة: أن يكون عدلاً في الظاهر؛ لأن الفاسق ربما صرف[٨] الأموال إلى

---

(١) في (ج): «ولئن».
(٢) كذا في (ب) و(ج): «أرَ»، ورسمت في (أ): «أرى».
(٣) كذا في (ج): «بالغ»، وفيهما: «بالغوا».
(٤) في (ب) و(ج): «بالغت».
(٥) في (ج): «والله أعلم».
(٦) في (ب) و(ج): «ومتانة».
(٧) في (ب) و(ج): «مواضع».
(٨) في (ج): «يصرف».

أغراض نفسه فتضيع[١] الحقوق ويندرج في ذلك كونه مسلمًا بطريق الأولى.

فهذه الصفاتُ الأربع[٢] لا بدّ من تحقُّقها في الإمام، ويتوقّف ثبوتها على أربعِ صفاتٍ أخرى[٣]، وهي: **الذكورة، والحرية، البلوغ[٤]، والعقل.**

أما الذكورة، فلأنّ الغالب من حال الإناث[٥] أن لا يحصل لهنّ الصفات التي ذكرناها، ولأنه لا يحصل لهنّ من الهيبة ما يحصل للرجال، وهكذا القول في البلوغ.

وأما الحرية، فلاستحقار الناس للعبيد[٦]، ولأن أزمنتَهُم مشغولةٌ بخدمة السادات.

وأما العقل، فلأنّ الصفات التي ذكرناها لا تحصل إلا معه.

فهذه الصفات الثماني[٧] مُعتبرَةٌ بالاتفاق.

وهنا **صفة تاسعة**، وهي كونُه قرشياً، وهي عندنا وعند أبي علي وأبي هاشم مُعتبرةٌ، وحكى الجاحظُ عن جلّ المعتزلة أنهم لم يشرطوا[٨] ذلك، وهو قول الخوارج.

دليلنا: الإجماعُ والسنة.

---

(١) في (ج): «فيضيع».
(٢) في (ج): «الأربعة».
(٣) في (ج): «أخر».
(٤) في (ج): «والبلوغ».
(٥) في (ج): «النساء».
(٦) في (ب) و(ج): «العبيد».
(٧) في (ج): «الثمانية».
(٨) في (ب) و(ج): «يشترطوا».

أما الإجماع، فما ثبت ـ بالتواتر ـ أنّ الأنصار لـما طلبوا الإمامةَ يومَ السقيفة منعَهُم أبو بكر[١] عنها[٢]؛ لعدم كونهم من قريش! واستمرّ ذلك في الصحابة، ولم يُنكر أحدٌ ما ادّعاه أبو بكر من وجوب كون الإمام قُرَشياً، وذلك يدلُّ على انعقادِ الإجماع على رعاية هذا الشرط.

وأما السنة، فما رواه أبو بكر ـ وكثيرٌ من أكابر الصحابة ـ عنه عليه السلام أنه قال: «الأئمة من قريش»[٣] وندّعي هنا[٤] أنّ الألف واللام للاستغراق، فيكون معنى الحديث: أنّ كلّ الأئمة من قريش.

وسواءٌ[٥] كان المرادُ منه الأمرٌ أو الخبر؛ فإنه يمنعُ من كون الإمام غيرَ قرشيٍّ وتركنا[٦] العملَ باللفظ إلا في الإمام الأعظم، فبقي الحديثُ حجّةً فيه.

وقال عليه السلام: «الولاةُ من قريش ما أطاعوا الله واستقاموا لأمره»[٧].

وقال أيضاً: «قدِّموا قريشاً ولا تَقدَّموها»[٨].

واحتجَّ المخالفُ بالمنقول والمعقول:

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه».

(٢) قوله: «عنها» سقط من (ج).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه»، كتاب الفضائل، ما ذكر في فضل قريش (٣٢٣٨٨)، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٤) في (ب) و(ج): «وتدعي هاهنا».

(٥) في (ج): «سواء».

(٦) «وتركنا» الواو زيادة من (ج).

(٧) أخرجه البيهقي في «سننه»، كتاب قتال أهل البغي، باب الأئمة من قريش (١٦٥٣٧).

(٨) أخرجه البزار في «مسنده» (٤٦٥)، من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وأورده الهيثمي في «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد» (١٦٤٥٠)، وقال بعد أن عزاه للبزار: وفيه عدي بن الفضل؛ وهو متروك، وليس هو عدي بن الفضل الذي في «ثقات ابن حبان».

أما المنقول، فقوله عليه السلام: «أطيعوا السلطان، ولو أمر عليكم عبدٌ حبشيٌّ أجدعُ»[١]، وظاهرُ الحديث يقتضي نفيَ اعتبارَ الأنساب.

وأما المعقول، فلأنّ[٢] الغرضَ من الإمامة[٣] القيامُ بمصالح الأمة، وذلك يتمُّ[٤] من دون اعتبار النسب.

والجوابُ عن الأول: أنّ كلّ إمامٍ سلطانٌ، وليس كلُّ سلطانٍ إماماً، فلا يلزم من دلالة الحديث على كونِ العبد الحبشيّ سلطاناً ودلالته[٥] على كونه إماماً.

والجواب عن الثاني: أنه لا يبعُد أن يكون انقيادُ الخلق للقُرَشيّين[٦] بسبب اتصالهم[٧] بالرسول صلى الله عليه[٨] أتمّ، فلأجل ذلك يُعتبر في الإمام كونُه منهم.

فهذه هي[٩] الصفاتُ التسعُ[١٠] المعتبرةُ في الأئمة عندنا، والإماميةُ يعتبرون

---

(١) أخرج البخاري في «صحيحه»، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية (٧١٤٢) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه مرفوعاً: «اسمعوا وأطيعوا، وإن استعمل عليكم عبد حبشي، كأن رأسه زبيبة»، وأخرج مسلم في «صحيحه»، كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكباً (١٢٩٨) من حديث أم الحصين رضي الله عنها مرفوعاً: «إن أمر عليكم عبد مجدع ـ حسبتها قالت ـ أسود، يقودكم بكتاب الله تعالى، فاسمعوا له وأطيعوا».

(٢) في (ب) و(ج): «فهو أن».

(٣) في (ب) و(ج): «الإمام».

(٤) في (ب) و(ج): «يصح».

(٥) في (ج): «دلالته».

(٦) في (ج): «للقرشي».

(٧) في (ج): «اتصاله».

(٨) في (ج): «عليه السلام».

(٩) قوله: «هي» سقط من (ج).

(١٠) في (ج): «التسعة».

صفاتٍ أُخَر[١]، ونحن لا نعتبرُها، ولنشَرحْ[٢] كلَّ واحدةٍ منها في مسألةٍ مُفرَدة، وبالله التوفيق[٣].

المسألة الرابعة: في نفي العصمة:

لـم يشترط[٤] الإمامة بها[٥] أحدٌ إلا[٦] الملاحدةُ والإمامية.

والمعتمَدُ في عدم اشتراطها ثلاثةُ مسالك:

المسلك الأول: أنّ الإمامة عبارةٌ عن مجموع أمرَين:

ـ **أحدهما ثبوتيٌّ:** وهو نفوذُ حكمِه على غيره شرعاً[٧].

ـ **والثاني عدمي:** وهو عدمُ نفوذ حُكم شخصٍ غيره[٨] عليه شرعاً، فلو توقّفت الإمامةُ على العصمة لكان ذلك إما للوصف الأول، أو الثاني[٩]، أو لمجموعهما.

والأقسام الثلاثة باطلة؛ لأن الأميرَ الذي بالمشرق ـ حالَ كون الإمام بالمغرب ـ لا ينفذ عليه حكمٌ لأحد[١٠] غير الإمام، والإمام غيرُ نافذِ الحكم عليه في هذه الحالة؛ لأنّ ذلك يستدعي علمَ الإمامِ بالغيب وقدرَته على الاختراع، ولا نزاعَ في فساده.

---

(١) في (ج): «أخرى».

(٢) في (ج): «فلنشرح».

(٣) في (ج): «إن شاء الله تعالى».

(٤) في (ب) و(ج): «يشترطها في».

(٥) قوله: «بها» سقط من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «أحد سوى».

(٧) في (ب) و(ج): «شرعاً على غيره»، وفي (أ): «على غيرِ شرعاً». صححناها كما ترى.

(٨) في (ب) و(ج): «آخر».

(٩) في (ب) و(ج): «للثاني».

(١٠) في (ب) و(ج): «أحد».

فثبت أنّ الأمير في هذه الحالة لا ينفذُ عليه حكمُ غيره، وهو نافذُ الحكم على غيره، فقد تحقّق فيه كلُّ واحدٍ من الوصفَين على الاجتماع[١] مع أن العصمةَ غيرُ معتبرة، فيه فبطل اشتراطُ العصمة في الإمام.

فإن قيل: أولاً: نطالبُكم بصحة[٢] الحصر الذي ذكرتمُوه.

وثانياً: نُبيّن فسادَه[٣].

وذلك لأنّـا إنما[٤] نعتبر عصمة الإمام ليكون لطفاً في المعارف الإلهية ـ كما ذهبت الملاحدة إليه[٥] ـ أو في أداء الواجبات العقلية ـ كما ذهبت الاثنا عشرية إليه ـ أو ليكون ناقلاً لكل الشريعة، أو ليكون مفسراً للقرآن، أو شارحاً[٦] للأحكام، أو ليكون مرشداً للخلق إلى مصالحهم الدنيوية من الأغذية والأدوية ـ على ما ذهب إليه بعضهم ـ وشيءٌ من هذه الوجوه[٧] غيرُ داخل في تقسيمكم، فيكون باطلًا.

ثم إن سلّمنا ذلك! فلم لا يجوز أن تكون الحاجةُ إلى العصمة لنفوذ حكمه على غيره

قوله: الأميرُ والقاضي ينفذُ حكمُهما على الغير مع أن العصمةَ غيرُ معتبرةٍ فيهما.

قلنا: لـم لا يجوز أن يُقال: الإمام إنما احتاج إلى العصمة؛ لأنه نافذُ الحكمِ على

(١) زاد في (ج) هنا: «على ما كان عليه».

(٢) زاد في (ج) هنا: «القسمة وصحة».

(٣) في (ب) و(ج): «بتبيين فساده».

(٤) قوله: «إنما» سقط من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «إليه الملاحدة».

(٦) في (ج): «وشارعًا».

(٧) كذا في (ج): «الوجوه»، وفيهما: «الوجود».

كلِّ مَن عَداه، والأمير والقاضي ليسا نافذَي[1] الحكمِ على كلّ من عَداهُما؟

ثم إن[2] سلّمنا ذلك! فلم لا يجوزُ أن تكون الحاجة إلى العصمة لعدم نفوذ حكم غيره عليه؟

قوله: الأميرُ الغائب لا ينفذُ حكمُ غيرِه عليه.

قلنا: لا نُسلِّمُ! بل ينفذ عليه حكمُ الإمام، ويلتزم وجوبَ اطلاع الإمام على الغيوب، وقدرته على الاختراع.

ثم إن سلّمنا أنه لا ينفذ عليه حكم الإمام! لكن مطلقاً، أو في الحال؟ ع م.

بيانه[3]: أنّ الأمير يخاف الرعية من اتّهامهم ارتكابَه للمحظور[4] لو ارتكبه، فيصير خوفُه عن زجرِ الإمام له ـ في ثاني الحال ـ مانعاً عن ارتكاب المحظور في الحال.

وأما الإمام إذا ارتكبَ المعصيةَ، فإنه لا يخاف أحداً؛ لأنه ليس فوقَه غيرُه حتى يكون خائفاً منه، فظهر الفرقُ.

لا يقال: الأمةُ معصومةٌ عن الخطأ، فالإمام يكون خائفاً من أن يعزلوه[5] لو أقدم على المحظورات[6].

لأنا نقول: كلُّ مَن شاهد العالَـم وأبصرَ أحوالَ الرعية والملوك[7] عَلِمَ قطعاً

(١) في (ج): «نافذ».

(٢) في (ج): «وإن».

(٣) في (ب) و(ج): «وبيانه».

(٤) في (ج): «إنهائهم ارتكاب المحظور».

(٥) كذا في (ج): «يعزلوه»، وفيهما: «يعوقوه».

(٦) في (ج): «المحظور».

(٧) في (ج): «الملوك والرعية».

أن الرعية لا يقدرون على دفع الملوك عن[1] الظلم؛ من[2] أنكر ذلك فقد جحدَ الضرورة!

ثم إن[3] سلّمنا أن ما ذكرتموه بنفي اشتراط العصمة! إلا أن هنا[4] ما يدلُّ على اشتراطها، وذلك من خمسة عشر وجهاً:

فالأول[5] ـ وهو الذي عليه يعولون ـ أن[6] قالوا: إنّا قد دللنا في باب وجوب الإمامة على أن الخطأ لـما كان جائزاً عن الناس وجب أن يكون لهم رئيسٌ؛ ليكونوا[7] عندَ وجودِه أبعدَ من الخطأ، وعلى هذا لو لـم يكن الإمامُ معصوماً لزمت حاجتُه إلى إمامٍ آخَر، ونبين[8] ذلك بطريقَين:

ـ **أحدهما**: أن نذكر ذلك الدليل فيه بعينِه، فنقول: لا شكّ أن ذلك الإمامَ لو كان له إمامٌ[9] يزجُرُه عن القبائح ويحثُّه على الطاعات؛ لكان هو في هذه الحالة أقربَ إلى الطاعة[10] وأبعدَ عن المعصية[11] مما إذا لـم يكن له ذلك، فيكون وجودُ الإمام

---

(١) في (ج): «من».

(٢) في (ج): «ومن».

(٣) في (ج): «وإن».

(٤) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٥) في (ب) و(ج): «وذلك من وجوه: الأول».

(٦) في (ب) و(ج): «بأن».

(٧) في (ج): «يكونوا».

(٨) في (ب) و(ج): «وبيان».

(٩) زاد في (ج) هنا: «آخر».

(١٠) في (ب) و(ج): «الطاعات».

(١١) في (ب) و(ج): «المعاصي».

لطفاً للإمام الذي يجوز عليه الخطأ - واللطف واجب فيجب[١] أن يكون للإمام إمامٌ[٢]، ولزم التسلسلُ.

- وثانيهما: أن لا نذكر ذلك الدليل فيه، بل نقول: لـمّا ثبت - بذلك[٣] الدليل - أنّ مَن جاز عليه الخطأ احتاج إلى الإمام، فنقول: إنّ جهةَ الحاجة إلى الإمام هو جواز الخطأ؛ لأنا متى علمنا جواز الخطأ على الرعية علمنا حاجتَهم إلى الإمام وإن لـم نعلم شيئاً آخَر، ومتى لـم نعلم جواز الخطأ على الرعية لـم نعلم الحاجةَ إلى الإمام وإن علمنا سائرَ الأمور؛ فوجب أن يكون جوازُ الخطأ علةُ الحاجة إلى الإمام، فلو ثبتَ جوازُ الخطأ على الإمام لحصلت فيه علة الحاجة إلى الإمام، فلزم[٤] افتقارُهُ إلى إمام آخَر، ولزم التسلسلُ.

ومثالُ هذَين الطريقَين أنّـا نقول: في الممكن أنّ وجودَه مُساوٍ لعدمه، فيستحيل أن يترجّح أحد الطرفين على الآخر إلا لمؤثّر.

فإذا أردنا أن نُبيّن حاجةَ ذلك المؤثّر إلى مؤثّر آخر - بتقدير كونه مُمكناً - كان لنا فيه طريقان:

أحدهما: أن نذكر فيه[٥] ذلك الدليلَ بعينه، فنقول: لـما كان ممكناً كان الوجود في حقه مساوياً للعدم، فيستحيل أن يترجّح أحدُهما على الآخر إلا لمؤثر[٦]، فوجب افتقارُه إلى مؤثّر آخَر.

---

(١) في (ج): «فوجب».

(٢) زاد في (ج) هنا: «آخر».

(٣) في (ج): «ذلك».

(٤) في (ج): «فيلزم».

(٥) قوله: «فيه» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «لمرجح».

وثانيهما: أن لا نستعمل فيه ذلك الدليل بعينه، بل نقول: إنّ الممكن الذي أثبتنا أولاً ـ بالدليل[١] ـ حاجتَه إلى المؤثّر إنما احتاج إليه لإمكانه[٢]؛ لأنّا عند العلم بإمكانه علَمنا حاجتَه إلى المؤثّر[٣]، وعند عدم العلم بذلك لم نعلم حاجتَه، وإذا[٤] كان الإمكانُ علةً للحاجة[٥] إلى المؤثر ـ والإمكان حاصل في هذا المؤثر ـ وجب افتقارُه إلى مؤثر آخر، وإذا عرفتَ الفرقَ بين هذَين الطريقَين هنا[٦]، فكذلك في مسألتنا.

فثبت أن الإمام لو لم يكن معصوماً لاحتاج إلى إمام آخَر، ولزم التسلسل، ولما كان ذلك باطلاً كان القولُ[٧] بعدم عصمة الإمام[٨] باطلًا.

الثاني: أن الإمام يجب متابعتُه لِـمُجرّد[٩] قوله، وكلُّ من كذلك وجبت[١٠] عصمتُه.

وإنما قلنا: إنّ الإمام تجبُ[١١] متابعتُه لوجهين:[١٢]

أما أولاً: فلأن الإمامة تُفيد المتبوعية في اللغة.

---

(١) في (ج): «أثبتناه بالدليل أولاً».
(٢) في (ج): «لأجل إمكانه».
(٣) قوله: «إلى المؤثر» سقط من (ج).
(٤) في (ب) و(ج): «فإذا».
(٥) في (ب) و(ج): «الحاجة».
(٦) في (ج): «ههنا».
(٧) في (ج): «المقول».
(٨) في (ب) و(ج): «عصمته».
(٩) في (ج): «بمجرد».
(١٠) في (ج): «وجب».
(١١) في (ب) و(ج): «يجب».
(١٢) قوله: «لوجهين:» سقط من (ب) و(ج).

وأما ثانياً: فبالإجماع؛ لأنه[(١)] لا نزاع في أنه يجب على العامّيّ متابعتُه في الفتوى والحكم ومتابعة من ينصبه[(٢)] لهما، وأن العالِـمَ والعاميّ يجب عليهما متابعته في سياساتِه، وعزلِه وتوليتِه، وأمره ونهيه في الذهاب إلى الغزوات، وإقامة الحدود والعقوبات.

وإنما قلنا: إنّه يجب متابعته لمجرد[(٣)] قوله؛ لوجهين[(٤)]:

أما أولاً: فلانعقادِ الإجماع على أنَّ العاميَّ يجب عليه قَبولُ حُكمه وفتواه لا لدليلٍ، وأن العالـم يجب عليه قَبول أمرِهِ ونهيه في السياساتِ لا لدليلٍ يقيمه الإمامُ على صحةِ ما يقوله[(٥)].

وأما ثانياً: فلأن متابعتنا له إنما تحصل إذا قلنا ما قاله؛ لأنه قاله[(٦)]؛ إذ لو كنا متابعين له ـ إذا قلنا ما قاله لدليلٍ دلّ على أنّ ذلك القولَ صوابٌ ـ لَكُنّا متابعين لليهود والنصارى في القول بحدوث العالَـم ونبوة[(٧)] موسى وعيسى[(٨)]، وذلك فاسدٌ، فثبت أنه يجب علينا متابعته لمجرد[(٩)] قوله.

وإنما قلنا: إنّ كلّ مَن كان كذلك وجبت[(١٠)] عصمتُه؛ لأنه لو جاز عليه الخطأ لـم

---

(١) في (ج): «فللإجماع فإنه».

(٢) في (ج): «نصبه».

(٣) في (ج): «بمجرد».

(٤) قوله: «لوجهين» سقط من (ج).

(٥) كذا في (ب) و(ج): «يقوله»، وفي (أ): «بقوله».

(٦) قوله: «لأنه قاله» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «وبنبوة».

(٨) زاد في (ج) هنا: «عليهما السلام».

(٩) في (ج): «بمجرد».

(١٠) في (ب) و(ج): «وجب».

نأمَن أن يَسوسَ[١] الناسَ بما فيه هلاكُهم، فإذا أوجب اللهُ تعالى[٢] علينا متابعتَه يكون قد أمرَ[٣] بالخطأ وباعتقادِ صحته، وذلك غيرُ جائز.

الثالث: أنّ الشريعة لا بدّ لها من ناقلٍ، وليس ذلك الناقلُ[٤] أهلَ التواتر؛ إذ ليس يجب في كلّ ما نصّ الله تعالى[٥] عليه أن يكون معلوماً لأهل التواتر، وإذا لـم يجب ذلك لـم يجب أن تكون[٦] كلّ الشريعة منقولًا بالتواتر..

وأيضاً: فبتقدير أن تكون[٧] كلُّ الشريعة معلوماً لأهل التواتر لـم يجب أن ينقلَ أهلُ التواتر كلها إما عمداً أو سهواً، وإذا بطل ذلك ثبت أنه لا بدّ من معصومٍ ليكون حجةً في نقل الشريعة، وإلّا ما قطعنا بوصول كلّ الشريعة إلينا.

الرابع: أنّ الأمة اختلفَت في أحكامٍ ليس في كلّ كتاب الله[٨] ولا في الأخبار المتواترة ما يدلُّ عليها، والقياسُ وأخبارُ الآحاد ليسا طريقين إلى الشريعة، فلا بد من معصومٍ فيُستفاد[٩] منه الحقُّ في هذه الأحكام.

الخامس: أنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن الله تعالى: إنّما أنزل القرآن لنعلمه ونعمل به، ولا طريقَ لنا إلى ذلك إلى بواسطة المعصوم من وجهَين:

---

(١) في (ب) و(ج): «يأمن أن يشوش».

(٢) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «أمرنا».

(٤) زاد في (ج) هنا: «هو».

(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٦) في (ج): «يكون».

(٧) في (ب) و(ج): «يكون».

(٨) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٩) في (ب) و(ج): «يستفاد».

أحدهما: أنّ القرآن قد يطرق[١] إليه التغيير والتبديل والتحريف.

والدليل عليه: ما نزل فيه من الآيات المتناقضة؛ مثل أن فيها ما يدل على التنزيه، وفيها[٢] ما يدل على التشبيه، وفيها[٣] ما يدل على أن أفعال العباد بقضاء الله وقدره وإرادته ومشيئته، وفيها[٤] ما يدل على أنها ليست كذلك، وتكلُّف المتكلِّفين من أهل التأويل في دفع ذلك التناقُض غيرُ مستقيم؛ لأن التناقض لو اندفع بتلك التكلفات؛ لـما أمكنَ أن ندّعيَ[٥] التناقضَ على واحدٍ من أهل العلـم[٦] في قوله أو تصنيفه[٧]؛ لإمكان إزالة التناقض في[٨] ذلك بالتأويلات البعيدة.

وأيضاً: فإنا نرى أنه حصلَ في القرآن ما لا يجبُ أن يكون؛ مثل التكرار في اللفظ كما في سورة الكافرين، وفي قوله: ﴿ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾ [الرحمن]، وفي قوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ ﴾[٩]؛ فإنه جاء في سورة النساء مرتين [٤٨ و١١٦].

وفي المعنى كتكرير قصة موسى في أكثر سور القرآن، ومثل اللحن في قوله: ﴿إِنَّ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ ﴾[طه: ٦٣]، وفي قوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ ﴾ [المائدة: ٦٩].

---

(١) في (ب) و(ج): «تطرق».

(٢) في (ب) و(ج): «ومنها».

(٣) في (ج): «ومنها».

(٤) في (ب) و(ج): «ومنها».

(٥) في (ج): «يدعى».

(٦) كذا في (ج): «العلم»، وفيهما: «العالم».

(٧) في (ج): «وتصنيفه».

(٨) في (ج): «عن».

(٩) زاد في (ج) هنا: «ويغفر ما دون ذلك».

ولم يحصل فيه ما يجب أن يكون فيه[١]؛ مثل الدقائق الأصولية والفروعية التي تشتمل[٢] عليها كتب المتكلمين والفقهاء؛ فإن اشتمالَ كلامِ الله تعالى عليها أَولى، وكل ذلك يدلُّ على أنّ القرآن قد تطرّق إليه التحريفُ.

وأيضاً: فكثرة القراءات واختلاف الناس في أنّ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ هل هو في أول كل سورة من القرآن؟ مع أنه أشهرُ ما في القرآن! واختلافُهم في المعوّذتين، وإلحاقُ بعضِ الناس به آيةَ الرجم ودعاء القنوت كلُّ[٣] ذلك مما يقدَحُ في كون القرآن متواتراً، فثبت تطرُّق التحريف إلى القرآن، فلا بدَّ من معصوم يُعلِّمنا القرآن الذي أنزلَهُ الله تعالى على رسوله.

واعلم أن هذه الشُّبهة قد تعلق بها جمهورُ المتقدّمين من الروافض، وطوَّلوا فيها حتى صنّف[٤] القاضي أبو بكر الباقلاني ـ في الجواب عما يذكرونه في تقرير[٥] هذه الشبهة على التفصيل ـ أربعَ مجلَّداتٍ.

الوجه الثاني[٦]: أن المتأخِّرين سلَّموا عدمَ تطرُّق التحريف إلى القرآن، ولكنهم زعموا أنه لا طريقَ لنا إلى فهمِ معناه إلا من المعصوم؛ لأنّ أكثرَ ألفاظ القرآن مُشترَكةٌ مُحتملةٌ[٧].

وكذلك نجد[٨] المفسِّرين مختلفين في تفسيره، وكلٌّ منهم صائرٌ إلى السابق إلى

(١) قوله: «فيه» سقط من (ج).
(٢) في (ب) و(ج): «يشتمل».
(٣) في (ج): «وكل».
(٤) في (ب) و(ج): «وصنف».
(٥) في (ب) و(ج): «التقدير».
(٦) زاد في (ب) و(ج): «وهو».
(٧) في (ب) و(ج): «ومحتملة».
(٨) في (ب) و(ج): «ولذلك تجد».

ظنّه من غيرِ دليلٍ قاطعٍ، والتفاسيرُ المنقولةُ عن الرسول[١] ليست متواترةً، فلا تكون مفيدةً للعلم، وهي أيضاً متعارضة، فثبت أنه لا بدّ من معصومٍ يُعلّمُنا التفسيرَ الحقَّ.

السادس: أن الإمام يجب أن يكون منصوصاً مِن قِبل الله[٢]، أو من قِبل رسوله، وكلُّ مَن كان كذلك فهو معصومٌ، فالإمام معصوم.

وإنما قلنا: إن كل إمام فهو منصوص عليه؛ لـما سيأتي أنّـه لا طريقَ إلى الإمامة إلا النصّ.

وإنما قلنا: إن كلّ منصوص عليه من قبل الله تعالى معصومٌ؛ لوجهين[٣]:

أما أولاً: فلأنّـه لا يجوزُ مِنَ الحكيمِ أن يولّيَ مَن يعلم مِن باطنه أنّـه يُفسد في الحال، أو فيما بعده.

وأما ثانياً: فلأن الواحدَ منا لو عرف رجلاً معصوماً واختار الإمام، لكان لا بدَ وأن نختار[٤] ذلك المعصوم إذا تكاملت فيه شرائط الإمامة وساوى فيها مَن ليس بمعصوم، فلَأنْ يجب ذلك في حكمة الله كان[٥] أَولى.

السابع[٦]: الإمام نافذُ الحكم على كلّ من عداه بالتولية والعزل[٧]، والعقد والحلّ، ولا ينفذُ عليه حكمُ أحدٍ، فوجب عصمتُه كالرسول.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) قوله: «لوجهين» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «يختار».

(٥) كذا في (ج): «كان»، وفيهما: «كأن».

(٦) زاد في (ج) هنا: «أن».

(٧) في (ج): «بالعزل والتولية».

الثامن: أنّـه لو جاز الخطأ(١) على الإمام، فبتقدير إقدامه على سفك الدماء واستباحة(٢) الفروج إما أن يجب منعه أو لا يجب.

فإن وجب منعُه، فالـمانع إما آحاد الرعية، أو مجموعُهم، والأول باطلٌ؛ لثلاثة أوجُه(٣):

أما أولاً: فلأنّـه لو صحّ من آحاد الرعية عزلُه وتوليتُه كما صحّ منه عزلُ آحادهم لم يتميَّز حالُه عن حال كلِّ واحدٍ منهم، فحينئذ لا يكون هو ـ بأن يكون إماماً لهم ـ أَولى منهم بإمامته.

وأما ثانياً: فلأنَّ كلَّ من شاهَدَ أحوال العالَـم وأبصرَ الملوكَ والرعيةَ عَلم ـ بالضرورة ـ أنّ كلّ واحدٍ من آحاد الرعية لا يتمكّن مِن دفعِ ملِكٍ بلدته فضلاً عن ملِك الأرض بكُلّيّتها

وأما ثالثاً: فلأنّـه يلزم أن يكون الإمامُ لطفاً لكلِّ واحدٍ منهم(٤)، فيكون كلُّ واحد منهم لطفاً له، فيلزم الدور؛ لأن الإمام يمتنع عن المحظور؛ لخوفه من الرجل الذي لا يمتنع عن(٥) المحظور إلا من خوف الإمام.

وباطلٌ أن يكون(٦) مجموعُ الرعية؛ لثلاثة أوجه(٧):

---

(١) في (ب) و(ج): «كان الخطأ جائزاً».

(٢) زاد في (ج) هنا: «الأموال و».

(٣) قوله: «لثلاثة أوجه:» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «من الرعية».

(٥) في (ج): «من».

(٦) زاد في (ب) هنا: «السـانع».

(٧) قوله: «لثلاثة أوجه:» سقط من (ب) و(ج).

أما أولاً: فلأنّ مجموع رعية الإمام هو كلُّ أهل[١] الأرض، واتفاقُ أهلِ كلِّ[٢] الأرض على الشيء الواحد أمرٌ ممتنعٌ في العادة.

وأما ثانياً: فلأنّـه ـ وإن أمكن ذلك على سبيل الندور[٣] ـ إلا أنّـه أقليٌّ[٤]، فلا يكفي ذلك في منع الإمام عن المعاصي.

وأما ثالثاً: فلأنّـا نعلم أنّ كلّ واحدٍ من الرعية يخافُ من إظهار مخالفة الملك لخوف[٥] أن غيره لا يوافقه على تلك المخالفة، فيستعين الملكُ بغيرِه ويقتلُه.

وباطلٌ ـ أيضاً ـ أن يقال بأنّـه لا يجب منعُ الإمام عن المعاصي؛ لوجهين[٦]:

أما أولاً: فبإجماع الأمة[٧]، وهو عندهم[٨] حجةٌ، سواءٌ ثبت المعصومُ أو لم يثبُت، فلا يلزم من جعلِه مقدمةً في إثبات المعصوم دورٌ.

وأما ثانياً: فلأنّ المضرة الحاصلة حينئذٍ[٩] من نصب الإمام[١٠] أكثرُ من منفعةِ نصبه.

فثبت أنّ القول بجواز الخطأ على الإمام يُفضي إلى أقسامٍ فاسدةٍ، فيكون القولُ به فاسداً.

---

(١) قوله: «أهل» زيادة من (ج).

(٢) في (ب): «وإنفاق كل أهل»، وفي (ج): «واتفاق كل أهل».

(٣) في (ب) و(ج): «الندرة».

(٤) في (ب) و(ج): «أقل».

(٥) قوله: «لخوف» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) قوله: «لوجهين:» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «فللإجماع».

(٨) في (ب) و(ج): «عندكم».

(٩) في (ج): «مع».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «تكون».

التاسع: أن نُثبت ـ بما مضى في باب وجوب الإمامة ـ استحالة خلوِّ الزمان عن الإمام، ثم نقول: كلُّ مَن أحال خلوَّ الزمان عقلاً عن الإمام[1] قال بوجوب عصمته، فلو أوجبنا وجودَ الإمام ـ ولم نُوجب عصمتَه ـ كان ذلك[2] خرقاً للإجماع.

العاشر: قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[النساء: ٥٩] أمرَ بطاعة أولي الأمر، وكلُّ مَن أمر الله بطاعته وجبَ أن يكون مُحقّاً، فإذن يجبُ أن يكونَ أولو الأمر مُحقِّين، ولا معنى للمعصوم إلا ذلك، فهذه عيونُ شُبَه الاثني عشرية.

أما شُبَهُ السَّبْعيّة فهي خمسٌ[3]:

الأولى: أنّ معرفةَ الله[4] غيرُ حاصلةٍ بالفطرة، فلا بدّ من اكتسابِها، ونظرُ العقل غير وافٍ بها للشُبه الـمَحكية عن نُفاة النظر، فلا بدّ من مُخبِرٍ يُخبرنا بذلك، وذلك المخبرُ يجبُ أن يكون معصوماً حتى يجوزَ الجزمُ فيما أخبر به.

الثانية: أنّ العقل إما أن يكون كافياً في معرفة الله تعالى، أو لا يكون.

فإن كان كافياً وجب أن يُفوّضَ كلّ واحد منا إلى ما أرشده إليه عقلُه من العقائد، وإن لم يكن كافياً فلا بدّ من المعلِّم.

الثالثة: أنّـا إذا قلنا بالحاجة إلى المعلِّم، فالخصم إن ساعدَ[5] على هذا، فهو المطلوب.

---

(١) في (ج): «عن الإمام عقلاً».

(٢) قوله: «ذلك» سقط من (ج).

(٣) في (ب) و(ج): «الشيعة فهي خمسة». [والسبعية هم الإسماعيلية].

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) في (ج): «ساعدنا».

وإن أنكر فقد علَّمنا أن القولَ بالتعلُّم[١] باطلٌ، وذلك متناقض؛ لأنّـه نفيٌ للتعليم بالتعليم[٢].

الرابعة: أنّ نظَرَ العقل يُفضي بكلِّ إنسانٍ إلى مذهبٍ آخَر، والمذاهبُ المتناقضة يستحيل صحتُها، فعلمنا أنَّ نظرَ العقل لا يُفيد الحقّ.

وأما التعليم من المعلّم الـمُحقّ فقد استحال أن يكون إلا واحداً، فعلِمنا أنّ طريقَ معرفة الله[٣] هو التعليم.

لا يقال: النظرُ له شرائطُ، وكلُّ مَن أتى بها وصل إلى الحقِّ، والناسُ إنما لم يصلوا إلى الحقِّ لعدم إتيانِهم بها.

وأيضاً[٤]: فلا يُمكننا أن نعلَمَ الإمامَ والرسولَ إلا بعدَ معرفة الله تعالى، فلو وقَفنا عليهما معرفةَ الله لزمَ الدّورُ.

وأيضاً: فأنتُم إنما أثبتُّم التعليمَ بهذه الوجوه التي ذكرتُموها لا بالتعليم، فقد أثبتُّم التعليم بنظرِ العقل، فوجب الاعترافُ بصحة النظر، وذلك يمنع من الجزم بالحاجة إلى التعليم.

لأنّـا نقول: أما الأول، فالجواب عنه أن نقول: هبْ أنّ للنظر شرائطَ وكلُّ من أتى بها وصل إلى الحقّ! ولكنّـا نعلم أنّ الإنسان لا يُقصّر في حقّ نفسه عمداً، ونجد أربابَ المقالاتِ يجتهدونَ كلَّ الاجتهاد في تصحيحِ أنظارهم وفي[٥] الاحترازِ عن

---

(١) في (ج): «بالتعليم».

(٢) في (ب) و(ج): «لأنه نفى التعليم بالتعليم».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) زاد في (ج) هنا: «فإنه».

(٥) في (ج): «في».

مواقع(١) الغلط والشُّبه، ثم مع ذلك يقعون فيها!

فعلِمنا أنّ القوة الإنسانية غيرُ كافيةٍ في الوقوف على الشرائط المعتبرة في صحة النظر، فلا بد من إنسانٍ كاملٍ يُرشدهم إلى استعمال تلك القوانين، وهذا هو المعنيّ بالشُّبهة(٢) المحكيّة عن قُدمائهم أنّ النقصَ قد عمَّ الخلق فلا بدّ من كاملٍ يُزيل النقصَ عنهم.

وأما الثاني، فالجواب عنه: أنّـا لا نقول: إن معرفةَ الله تعالى(٣) إنّما تحصُلُ بمجرّد(٤) قولِ الإمام حتى يلزمنا الدورُ الذي ذكرتموه(٥)! بل نقول: إنّـه لا طريقَ لنا إلى الوصول إلى استعمالِ ما نزل عن(٦) الله تعالى إلا بإرشاد الإمام، فإذا وصل الإمامُ إلينا وأرشَدَنا إلى تلك الأدلّة عرَفنا اللهَ تعالى(٧) حينئذٍ، ثم هو يُرشدنا أيضاً إلى ما يدلُّ على إمامته، فحينئذ نعرف إمامتَه أيضاً.

فالحاصل: أنا لا نقول بأن الطريق إلى معرفة الأشياء مجردُ قول الإمام(٨) حتى يلزمنا المحالُ الذي ذكرتموه، بل الطريق إليها هو نظرُ العقل بشرطِ إرشادِ الإمام، فالعقل وحدَهُ ناقصٌ، فيكمل بكمال الإمام وإرشاده، فتحصل المعارفُ.

وأما الثالث، فالجواب عنه: أن الحاجة إلى التعليم والمعلّم ضروري(٩) غير

---

(١) في (ج): «مواضع السهو و».

(٢) في (ج): «الشبه».

(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «المجرد».

(٥) في (ج): «الدور المذكور».

(٦) في (ب) و(ج): «يدل على».

(٧) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٨) في (ج): «القائل».

(٩) في (ب) و(ج): «ضرورية والعلم الضروري».

نظري، بدليل أن العقلاءَ إذا رأَوا إنساناً لم يقرأ كتاباً ولا لقيَ أستاذاً ولا سمعَ شيئاً من المباحث، ثم إن ذلك الإنسان يدّعي أنّـه يستخرجُ حقائقَ العلوم بفكرِ نفسه، فإنّـهم يستهزئون به ويضحكون منه، ولولا علمُهم الضروري بأنّـه لا بدّ من المفيد والمعلّم، وإلا لَـمَا ضحكوا منه.

ولأنّـا نعلم أن مَن يخالفنا إذا أتاه مِن قِبَلِنا ـ في وجوب التعليم ـ كلامٌ قويٌّ لا يقدر على الجواب عنه، فإنّـه ـ في الحال ـ يطلب الجوابَ من أستاذه، وذلك اعترافٌ ـ من فطرته ـ بالحاجة إلى العلم، فثبت اضطرارُ العقلاء إلى العلم بالحاجة إلى المعلم.

نعم[١]! الفرقُ: أنا مع القول بأنّـه لا بد من المعلم نقول: إنّ ذلك المعلّم يجب أن يكون معصوماً ـ وهو النبي أو الإمام ـ حتى يحصل المطلوب، وأنتم مع القول بأنّـه لا بدّ من العلم[٢] تقنعون بكلّ عَوير وكَسير في العالَـم! ومن الـمعلوم ـ بالضرورة ـ أن ما ذكرناه أَولى.

الخامسة: أنّـه جاء في القرآن ما نبّه[٣] به على أنّ معرفة الله[٤] لا تحصل إلا من الرسول.

ألا ترى أن سحرة فرعون لـمّا قالوا: ﴿قَالُوٓاْ[٥] ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[الأعراف: ١٢١] لم يتمّ إسلامُهم حتى قالوا: ﴿رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾[الأعراف: ١٢٢]؟

وكذلك أولاد[٦] يعقوب ما قالوا: نعبد الإله، بل قالوا: ﴿نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ

(١) في (ب) و(ج): «بلى».
(٢) في (ج): «المعلم».
(٣) في (ب) و(ج): «ينبه».
(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٥) قوله: «قالوا» سقط من (ج).
(٦) في (ج): «وكذا الأولاد».

﴿ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ﴾[البقرة: ١٣٣]، وكل ذلك يدلُّ على أنّه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا بواسطة الأنبياء والأئمّة.

وخُرافاتُ الملاحدة كثيرةٌ، وحاصلُها ما أوردناه، فهذه عُيون شُبه المُثبِتين للعصمة.

الجواب[1]:

قوله: ما الدليلُ على الحصر؟

قلنا: الاشتغالُ ببيان أنّ كذا هل هو مشروطٌ بكذا أم لا؟ مسبوقٌ ـ لا محالة[2] ـ بتصوُّرِ كلِّ واحدٍ من الأمرَين.

والمعقول ـ عندنا من الإمامة ـ ما ذكرنا مِن نُفوذ حُكمه على كلّ مَن عداه، وعدمُ نفوذ حُكمِ كلِّ مَن عداهُ مِن الأشخاص عليه ما دام لم يرتكبْ معصيةً، ولم يبقَ اشتراطُ العصمة عن الإمامة إلا بهذا المعنى، فإن ادعى الخصمُ اشتراطَ العصمة في الإمامة بمعنىً آخَرَ كان ذلك بحثاً آخَرَ غيرَ ما نحن فيه الآن.

وإذا تلخص ذلك فنقول: إنّه لـما كان مفهوم الإمامة ـ بهذا المعنى ـ مُركَّباً من هذَين القيدَين علمنا ـ بالضرورة ـ أنّ المحتاجَ إلى العصمة[3] إما أحدُ القيدَين[4]، أو مجموعُهما.

قوله: الملاحدة قالوا: الإمام هو الذي يكون لطفاً في المعارف، والاثنا عشرية جعلوه لطفاً في أداء الواجبات العقلية أو حجة في نقل الشريعة... إلى غير ذلك من الوجوه:

(١) في (ب) و(ج): «والجواب».
(٢) زاد في (ب) هنا: «مسبوق»، وفي (ج): «لا محالة مسبوق».
(٣) في (ج): «للعصمة».
(٤) في (ج): «الأمرين».

قلنا: هذه الوجوه ـ بأسرها[١] ـ داخلةٌ في التقسيم الذي ذكرناه؛ لأن المعنيّ بكونه لطفاً في المعارف أو في أداء الواجبات أنّ حُكمَهُ بإيجاب بعضِ العقائد وبعضِ الأعمال نافذٌ عليهم، وحكمُ غيرِه ليس بنافذٍ عليه، وهكذا القولُ في سائرِ ما ذَكَروه.

قوله: لم لا يجوز أن تكون الحاجة إلى العصمة لنفوذ حُكمه على غيره؟

قلنا: لِـما ذكَرنا أنّ الأمير قد تحقّق فيه هذا المعنى مع أن العصمةَ غيرُ معتبرة.

قوله: الإمامُ نافذُ الحُكم على كلّ مَن عداهُ بخلاف الأمير.

قلنا: إذا قدّرنا أن تحتَ يد الأمير عشرة، وقدرنا ـ في وقت آخر ـ أن لا يحصل تحتَ يد الإمام إلا هذا العدد، فنفاذُ حُكم الإمام في هذه الحالة مساوٍ لنفاذ حكم الأمير في تلك الحالة، إلا[٢] أن يقال: نفاذُ[٣] الأمير على العشرة ليس نفاذاً[٤] في الكلّ، ونفاذ الإمام على العشرة[٥] نفاذٌ في الكلّ! ولكنا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّـه لا أثر لهذا الفرق إلا في القسمة[٦].

وإذا كان كذلك، فلو اقتضى ذلك النفاذُ عصمةَ الإمام لاقتضى عصمةَ الأمير؛ لِـما علمنا ـ بالضرورة ـ وجوبَ تساوي المِثلَين، ولا دافعَ لذلك إلا أن يقال: الإمامُ ـ لـمّا كان نافذَ الحكم في الكل ـ لم يكُن خائفاً من غيره، والأمير ـ إذا لم يكن نافذ الحكم في الكلّ ـ كان خائفاً من غيره؛ فحينئذ يكون هذا انتقالاً إلى المقام الثاني، وهو أن الحاجة إلى العصمة لأجل أنّـه لا ينفذ فيه حُكمُ غيره، وقد أبطلنا ذلك أيضاً[٧] بالأمير الغائب.

---

(١) في (ج): «الأقسام كلها».

(٢) قوله: «إلا» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) قوله: «نفاذ» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «له نفاد».

(٥) في (ج): «والإمام في العشرة له».

(٦) في (ج): «التسمية».

(٧) في (ج): «ذلك غير مرة».

قوله: إنّـه ينفذ عليه حُكم الإمام ويلزم[١] وجوب اطلاع الإمام على الغيوب، والقدرة على الاختراع.

قلنا: هذا مذهبُ الغلاة ونحنُ ـ الآن في هذا المقام ـ لا[٢] نتكلم معهم!

ولأنّـا[٣] نعلم ـ بالضرورة ـ أن عليّاً كرّم الله وجهه[٤] ما كان كذلك، وكيف؟ وقد نسبوه إلى الخوف والتقية! فكيف يكون من هذا حالُه قادراً على الاختراع؟

قوله: إن خوفه من إنهاء الرعية ارتكابَه للمحظور[٥] إلى الإمام يمنعُه من الإقدام عليه.

قلنا: قد لا يكون خائفاً من ذلك بأن يكون واثقاً بعجز الإمام عن عزلِه وعدم تمكُّنه من منعه عن ذلك، وكيف لا نقول[٦] ذلك؟ مع أن الأئمة ـ عند الروافض ـ أبداً كانوا[٧] خائفين على أرواحهم من كلِّ أحدٍ، ولذلك لا يصل أحدٌ إلى الإمام في زماننا هذا!

وأيضاً: فهبْ أن ذلك الخوفَ حاصلٌ! ولكن ذلك لا يمنعُ من ارتكاب المحظور قطعاً؛ لـما يشاهد[٨] في زماننا[٩] أن الرعية كثيراً ما يُقدمون على مخالفة الملوك، ولا يمنعهم الخوفُ عن تلك المخالفة.

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «ويلزم»، وفي (أ): «ويلتزم».
(٢) قوله: «في هذا المقام لا» زيادة من (ب) و(ج).
(٣) في (ب) و(ج): «؛ لأنـا».
(٤) قوله: «كرم الله وجهه» زيادة من (ب) و(ج).
(٥) في (ب) و(ج): «المحظور».
(٦) في (ج): «يقال».
(٧) في (ج): «كانوا أبدًا».
(٨) في (ب) و(ج): «نشاهده».
(٩) زاد في (ج) هنا: «هذا».

قوله: في المعارضة أولاً:[١] لو لم يكن الإمامُ معصوماً لزم احتياجُه إلى إمام آخَر.

قلنا: بناءُ هذه الشبهة على الشبهة التي ذكرتُموه[٢] في باب وجوب الإمامة، ونحن قد بيّـنّا فسادَ تلك الشبهة بياناً لا يرتاب العاقلُ فيه، فتكون هذه الشبهة أيضاً باطلةً.

قوله ثانياً: الإمامُ يجب متابعتهُ لمجرد[٣] قولِه، وكلُّ مَن كان ذلك[٤] وجب عصمتُه.

قلنا: لا نُسلّم أنّـه يجب متابعته! أما التمسك بلفظة «الإمام» فذلك يدلُّ على أن أهل اللغة اعتقدوا فيمَن يُنصَب للنظر في أمور الكلّ أنّـه يجب متابعته[٥]، واعتقادُهم ليس بحُجّة علينا، كما إنّـه لا يلزمنا إذا سمَّوُا الأصنامُ آلهةً ـ لاعتقادهم ثبوتَ معنى الآلهية فيها ـ أن نعتقد ذلك فيها ونُسمّيَها.

وأما التمسُّك بالإجماع، فذلك لا يصحُّ[٦] ـ على أصولهم ـ لوجهين:[٧]

أما أولاً: فلأنّ الإجماع عندَهم إنما يكون دليلاً[٨] لاشتماله على قول المعصوم، فيكون[٩] صحةُ الإجماع فرعاً على القول بالمعصوم، فلا يمكن إثباتُ المعصوم به، وإلا وقع الدور.

(١) في (ب) و(ج): «الأولى».
(٢) في (ب) و(ج): «ذكرتموها».
(٣) في (ب) و(ج): «بمجرد».
(٤) في (ج): «كذلك».
(٥) زاد في (ب) و(ج) هنا: «فهو كتسميتهم الأصنام آلهة».
(٦) في (ب) و(ج): «فلا يصح ذلك».
(٧) قوله: «لوجهين:» سقط من (ب) و(ج).
(٨) في (ج): «حجة».
(٩) في (ب) و(ج): «فتكون».

وأما ثانياً: فلأن الإجماعَ دليلٌ سمعيٌّ، وعندهم وجوبُ الإمامة والعصمة غيرُ سمعيّ.

وأما على أصولنا، فإنّـه يصحُّ التمسكُ بالإجماع، ولا يمكننا منعُ[١] وجوب متابعة الإمام.

ثم إن سلّمنا أن الإمام يجب متابعته لمجرد قوله! فلم قلتُم: إن من كان كذلك وجبت عصمته؟

قوله: لأنّـه لو[٢] جاز عليه الخطأ، فإذا أتى به كنا مأمورين بفعل الخطأ، وإنّـه غيرُ جائز.

قلنا: هذا منقوضٌ بخمسةِ أمورٍ:

أولها[٣]: أنّـه يجب على الرعية متابعة القاضي والأمير لِـمجرد قولهما، مع أنّـه لا يجب عصمتُهما[٤].

فإن قالوا: الإمام من وراء الأمير والقاضي.

قيل لهم[٥]: إنّـه ـ وإن كان كذلك ـ إلا أنّـه يجب على رعية الأمير والقاضي الغائبين عن الإمام بألفَي فرسخٍ الانقيادُ لقولهما في استباحة الفُروج وإراقةِ الدماء، وهبْ أنّ الإمامَ يتدارك ذلك[٦] في ثاني الحال، ولكن ـ كيف ما كان ـ فإنّـه[٧] يجب على

---

(١) في (ج): «ولكنا نمنع».
(٢) في (ب) و(ج): «قوله: إذا».
(٣) في (ب) و(ج): «منقوض بأمور أحدها».
(٤) في (ب) و(ج): «متابعة القاضي والأمير مع انتفاء عصمتهما بمجرد قولهما».
(٥) كذا في (ب) و(ج): «لهم»، وفي (أ): «له».
(٦) قوله: «ذلك» سقط من (ج).
(٧) قوله: «فإنه» سقط من (ج).

الرعية الانقياد للأمير والقاضي الظالِـمَين في تلك الحالة.

وأيضاً: فأنّى ينفع المقتولَ[١] ظلـمًا والموطوءةَ بالحرام[٢] تدارُكُ الإمام بعدَ ذلك؟

وثانيها: أنَّ المفتيَ من الشيعة ليس بمعصومٍ، مع أنّـه يجب على العاميِّ متابعتُه لِـمجرّد قوله.

وثالثها: الحاكمُ يجب عليه الحكمُ بشهادةِ مَن ظاهرُهُ[٣] العدالةُ، مع أنّـه لا يجب عصمةُ الشاهد.

ورابعها: أنّ العبد يلزمه[٤] طاعةُ سيده ـ فيما لا يعلمه ـ محرماً[٥] مع أنّـه لا يجب عصمةُ السيد، والابن يجب عليه طاعةُ الأب، والزوجة يجب عليها طاعةُ الزوج، وإن لم يجب[٦] عصمةُ هؤلاء.

وخامسها: أن المأموم يتبع الإمام، وإن جوّز أن تكون أفعالُ الإمام محظورةً بأن يكون قصَدَ بركوعه وسجوده الكواكبَ، فيخرج من هذه المسائل أنّـه لا تناقض[٧] في أمرِ الله[٨] الرعيةَ بامتثال أمرِ الإمام في الظاهر، وإن كان قد نهى الإمامَ عن ذلك الفعل.

قوله ثالثاً: الشريعةُ لا بد لها من ناقلٍ، والتواتر لا يكفي في ذلك، فلا بدّ من المعصوم.

---

(١) في (ب) و(ج): «للمقتول».

(٢) في (ج): «حرامًا».

(٣) في (ج): «من هو ظاهر».

(٤) في (ب) و(ج): «العبد يجب عليه».

(٥) زاد في (ب) و(ج) هنا: «عليه».

(٦) في (ب) و(ج): «تجب البتة».

(٧) كذا في (ب) و(ج): «تناقض»، وفي (أ): «يناقض».

(٨) زاد في (ب) و(ج) هنا: «تعالى».

قلنا: نحن نعترف بوجود المعصوم، ولكنه هو جملة الأمة؛ فإنّها عندنا معصومةٌ عن الخطأ.

وأيضاً: فأنتم لم تشاهدوا الإمامَ، فبالطريق الذي وصلت الشريعةُ إليكم[١] من الإمام جاز وصولُها من الرسول إلينا.

قوله رابعاً: الأمةُ اختلفت[٢] في أحكامٍ غيرِ مذكورةٍ في كتاب الله[٣] ولا في السنة المتواترة، والقياسُ وأخبارُ الآحاد ليسا طريقَين، فلا بدّ من المعصوم[٤].

قلنا[٥]: ليس في كتاب الله تعالى ما يدلُّ عليها نصّاً أم ظاهراً؟

مع بيانه أنَّ العموماتِ الواردةَ في الكتاب[٦]، وتقييدَ المُطلَقات، وتخصيصَ العمومات، وضمّ الآياتِ بعضِها إلى بعضٍ، والتمسك بالآياتِ يجوز أن تكونَ وافيةً ببيان الأحكام الشرعية.

وكذلك[٧] ترى في زماننا أن البخاريين من الشافعية[٨] والحنفية يُخرّجون أكثرَ المسائل الخلافيةِ بينَهم على قوله: عليه السلام: «لا ضرر[٩] ولا إضرار في الإسلام»[١٠].

(١) في (ج): «إليكم الشريعة».
(٢) في (ج): «اختلف الأمة».
(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٤) في (ج): «معصوم».
(٥) زاد في (ج) هنا: «قوله».
(٦) في (ج): «في كتاب الله تعالى».
(٧) في (ج): «ولذلك».
(٨) في (ب) و(ج): «البخاريين من الشفعوية»، وفي (أ): «النجاريين». صححناها اعتماداً على النسختين.
(٩) في (ب) و(ج): «ضّر».
(١٠) أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط» (٢٦٨) من حديث عائشة رضي الله عنها، وأخرجه الدارقطني في «سننه»، كتاب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري، باب في المرأة تقتل إذا ارتدت (٤٥٤١) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

وهذا هو السؤال الذي يوردونه علينا حيث قلنا: الصحابةُ اختلفت في مسألة الحرام والحَدِّ، ولا مستند لذلك إلا القياس.

ثم إن سلّمنا أنّـه ليس في الكتاب والسنة[١] المتواترة ما يدلُّ عليها! فلا نُسلّم أنّ خبرَ الواحد والقياس ليسا طريقَين إلى الأحكام، وبيانُـه مذكور في أصول الفقه.

وإن سلّمنا ذلك! فلم لا يجوز أن يكون الواجبُ فيه الرجوعَ إلى استصحاب الحال، أو إلى دليل العقل عند من يقول: الأشياءُ قبل الشرع على الإباحة.

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكنا نقول: الأحكام الشرعية كلُّها غير منقولة عن الإمام؛ لأنّـها غيرُ متناهية، وما لا يتناهى لا يُمكن التنصيصُ عليه على التفصيل، فبالطريق الذي[٢] اقتبستُم هذه الأحكام من الإمام فنحن اقتبسناها من الرسول[٣].

قوله خامساً: القرآن قد تطرّق إليه التحريف.

قلنا: شرائطُ التواتر حاصلةٌ في[٤] القرآن، فوجب القطعُ بصحته.

وأما الوجوه التي استدلُّوا بها من اشتمال القرآن على التناقُض والتّكرار واللّحن، فالقاضي رحمه الله استقصى الجوابَ عنها في كتاب «الانتصار»، فمن أرادها فليطلُبْها منه.

قوله: أكثرُ ألفاظ القرآن مُشترَكة.

قلنا: الجوابُ: علينا ـ في القرآن والأخبار[٥] ـ حملُها على ظواهرها[٦]، فإن منع

---

(١) في (ج): «ولا في السنة».

(٢) في (ج): «التي».

(٣) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٤) زاد في (ج) هنا: «نقل».

(٥) في (ج): «في الأخبار والقرآن».

(٦) في (ج): «الظواهر».

من ذلك مانعٌ عقليٌّ أو سمعيٌّ وجب حملُها على المجاز إن كان وجهُ المجاز واحداً.

وإن كان وجهُ المجاز أكثرَ من واحد، فإن وجدنا دليلاً يُرجّح أحدَ معنيَيه على الآخر رجّحناه، وإلا قلنا: إن الله تعالى أرادَهما على الجمع؛ إن جوزنا أن يُراد باللفظة[١] جميعُ مُسمّياتها على الجمع[٢]، وإن منعنا من ذلك توقّفنا فيه.

واستدلالهم باختلاف المفسرين على أنّه لا حجّةَ معهم باطل؛ لأنّه يلزمُهم أن يكون الاختلافُ في التوحيد والنبوة قادحاً في صحتهما.

وأيضاً: فهُم[٣] لـمّا أوجبوا علينا الرجوع إلى الإمام في تفسير القرآن وجب أن يكون إمامُهم قد فسّر لهم القرآن، ونحن إذا نظرنا إلى التفاسير التي حكاها أبو جعفر القمي في كتاب «نوادر الحكمة» وأمثال[٤] عن أئمتهم وجدناها بحيث يستنكفُ العاقلُ عن الالتفاتِ إليه[٥]، فثبت أن الذي وضعَ هذه الشبهةَ كان غرضُهُ القدحَ في[٦] الدين.

قوله سادساً: الإمامُ منصوص عليه فيكون معصوماً.

قلنا: المقدمة الأولى ممنوعةٌ، ثم إن سلّمنا ذلك! فلم قلتُم: إنّ المنصوصَ عليه معصومٌ؟

قوله: إنّه لا يجوز من الحكيم أن يُولّي من يعلمُ إقدامَه على المفسدة.

---

(١) في (ب) و(ج): «باللفظ الواحد».
(٢) في (ج): «مسمياته على الجميع».
(٣) قوله: «فهم» سقط من (ج).
(٤) في (ب) و(ج): «الحكم وأمثاله».
(٥) في (ب) و(ج): «إليها».
(٦) زاد في (ج) هنا: «هذا».

قلنا: أليس الذي ينصُّ عليه الرسولُ[1] بالإمارة لا يجب أن يكون معصوماً، فكذا هنا.

وأيضاً: فما المانع من أن يعلم اللهُ تعالى[2] فسادَ باطن الإنسان في الحال ـ أو المستقبل ـ ونعلمَ[3] أنّ المصلحةَ أن نُطيعه لظنِّنا صلاحَه[4]؟ كما أمرنا أن نُعظّم مَن ظاهرُهُ الإيمانُ والصلاح ـ بحسب ظنوننا ـ وإن كان هو تعالى عالماً بأن كثيراً منهم لا يستحقّون ذلك! ولذلك أمَرَنا بالعمل على خبر مَن يُظَنُّ[5] صدقه في دفع المضارّ عنا وإن كان[6] تعالى يعلم كذبَه، وما الفرقُ بين أن يأمر بذلك في الجملة وبين أن يعين شخصاً واحداً بذلك، ويعلمنا وجوب متابعته مع[7] أنّه لم يدلّ على باطنه؟

قوله: ألستُم لو[8] عرفتُم رجلًا معصوماً لكنتم لا تختارون غيره، فكذلك[9] يجب أن لا ينصَّ الله[10] إلا عليه.

قلنا: لِـمَ يُنكرون على من يقول: إنما يجبُ ذلك علينا؛ لأن غرَضَنا بنصبِ الإمامِ دفع المضرّة فإذا عرفنا المعصومَ وأمكن اختيارُه كانت توليتُه أدخلَ في الاستظهارَ، فوجب ذلك علينا، ولا يجبُ ذلك عليه تعالى! كما أنا إذا علمنا طبيباً معصوماً وجبَ

---

(١) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٢) في (ج): «أن الله تعالى يعلم».

(٣) في (ج): «والمستقبل ويعلم».

(٤) في (ج): «صلاح ذلك».

(٥) في (ب) و(ج): «نظن».

(٦) زاد في (ج) هنا: «هو».

(٧) قوله: «وجوب متابعته مع» زيادة من (ب) و(ج).

(٨) في (ج): «قد».

(٩) في (ج): «وكذلك».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

علينا أن لا نختارَ مَن لا نعلمُ عصمته، وإن لم يَجِبْ ذلك عليه تعالى، وكذلك[١] الإمامُ لو علم أميراً معصوماً أو قاضياً معصوماً، فإنّـه لا يجوز له اختيارُ[٢] غيرِ المعصوم معَ أن ذلك غيرُ واجب في حكمة[٣] الله تعالى، فكذا هنا[٤].

قوله سابعاً: الإمامُ نافذُ الحُكم على كلِّ مَن عداهُ، ولا ينفُذُ عليه حُكمُ أحدٍ، فوجب عصمتُه.

قلنا: لا نُسلّم أنّـه لا ينفذ عليه حُكمُ أحد، بل للرعيّة أن يعزلوه إذا أقدَمَ على المحظور.

ثم إن سلّمنا الوصف! فما الجامع؟ فإن جعلوا الجامعَ أنّ الإمامَ لـمّا كان كذلك، فلو لم يكن معصوماً لم يأمَن من تعمُّدِهِ للفساد مِن غيرِ أن يكون وراءه مَن يأخذُ على يدَيه، ففارقَ بذلك الأميرَ والقاضيَ وأشبَهَ الرسولَ[٥] كان ذلك عوداً منهم[٦] إلى الشبهة الثانية.

قوله ثامناً: الإمامُ إذا فسق فإمّا أن يجب منعُه[٧]، أو لا يجب.

قلنا: الصحيح أنّـه يُنظر إلى المفسدةِ اللازمة من تولية الإمام، والمفسدةِ اللازمة من منعه، فأيهما كانَ أكثرَ كانت أَولى بالدفع، واستقصاءُ القولِ فيه مذكورٌ في «الكتاب الغياثي» لإمام الحرمين[٨]، والقدرُ الذي ذكرناه كافٍ لنا في هذا المقام.

---

(١) في (ب) و(ج): «وكذا».
(٢) في (ج): «معصومًا، وجب عليه أن لا يختار».
(٣) في (ب) و(ج): «حكم».
(٤) في (ب) و(ج): «هاهنا».
(٥) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».
(٦) قوله: «منهم» سقط من (ب) و(ج).
(٧) في (ج): «عزله».
(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

قوله تاسعاً: كلُّ مَن لم يُجوِّز إخلاءَ[1] الله[2] الزمانَ من الإمام حكمٌ بكونِ الإمام معصوماً.

قلنا: قد أبطلنا الأصلَ الذي فرّعتُم عليه هذا الكلامَ.

قوله عاشراً: اللهُ تعالى أمَرَ بطاعة أولي الأمر فوجب أن يكون معصوماً.

قلنا: قد نقضنا ذلك بوجوب طاعة السيد على العبد[3]، وطاعة الزوج على الزوجة[4]، وطاعة الأب على الابن[5]، مع أنّه لم يلزم عصمتُهم، فكذا هنا.

ولنذكُر[6] الآنَ الجوابَ عن شُبه السبعية:

قوله[7]: النظرُ ليس طريقاً إلى معرفة الله[8] فلا بدّ من التعليم.

قلنا[9]: سبق الجوابُ عن شُبه الطاعنين في النظر.

قوله: العقل إما أن يكفيَ في معرفة الله[10]، أو لا يكفي.

قلنا: العقلُ مع النظر الصحيح كافٍ.

ثم إنا نقلب ذلك عليهم فنقول: مجرّدُ الدعوى إن كان كافياً وجب، أو لا[11]

---

(١) في (ب): «إخلاءها».

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) في (ج): «طاعة العبد السيد».

(٤) في (ج): «ووجوب طاعة الزوج على الزوج».

(٥) في (ج): «على ابنه».

(٦) في (ب) و(ج): «هاهنا فلنذكر».

(٧) في (ب) و(ج): «الشيعة قالوا».

(٨) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٩) زاد في (ج) هنا: «قد».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(١١) في (ج): «أن لا».

يكون قَبول قول البعض أَولى من قَبول قول غيرِهم، وإن لم يكف فلا بد من المميز، وهو النظر.

قوله: إقامةُ الدليل على نفي التعليم إبطالٌ للتعليم بالتعليم.

قلنا: لا نُسلّم! بل هو إبطالٌ للتعليم بنظر العقل.

قوله: النظر ساقَ بأصحاب المذاهب إلى الأقوال المتناقضة.

قلنا: هذا طعنٌ في النظر، وقد سبق الجوابُ عنه.

ثم نقول لهؤلاء الملاحدة: إذا كنتم تطعنون في النظر وتحكُمون بأن اليقين في معرفة الله تعالى لا يحصل إلا بقَول الإمام، فيجب أن يكونَ إمامُكم قد بيّن لكم ذلك، ولكنّا إذا نظرنا في مذاهبكم في ذات الله تعالى وصفاته وكيفية فاعليته وجدناها أركَّ المذاهب وأسخفَها؛ مثل الاستدلال بكون الأفلاكِ سبعةً، وكون الكواكب[١] السيارة سبعة، على وجوب كون الأئمة سبعة، بل هذا الاستدلالُ أحسنُ ما يوجد في كلماتكم.

فأما إذا شرعتم في قولكم: إنّه تعالى لا موجود ولا لا موجود، ولا معدوم ولا لا معدوم، وفي قولكم بالناطق[٢] والتالي رأيناكم تذكُرون كلماتٍ يضحك الصبيانُ منها[٣]! ونراكم تُعوِّلون في إثبات تلك الخرافات على الوجوه العقلية، ومَن كان هذا حالُه كيف يتأتّى له القدحُ في النظر والعقل؟ ولأنّهم بعد الفراغ عن إثبات الإمام إذا قيل لهم: فأين هذا الإمام الذي منه يُستفاد[٤] الدين؟ لم يُمكنهم الإشارةُ إلا إلى جاهل

(١) قوله: «الكواكب» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «بالسابق».

(٣) في (ج): «منها الصبيان».

(٤) في (ج): «الذي يستفاد منه».

خلف[١] لو حاولنا تفهيمه[٢] أظهرَ دليلٍ يذكُرُهُ[٣] المتكلّمون لعجز عن تفهُّمه!

وإذا قلنا للاثني عشرية: أين إمامُكم الذي هو لطفٌ في أداء الواجبات العقلية والاجتناب عن القبائح العقلية[٤] لم تشيروا[٥] إلا إلى إمامٍ لا[٦] يُعرَف له في الدنيا أثرٌ ولا خبر!

فيظهر من ذلك أنّ كلامَ كلّ واحدٍ من الفريقَين يقرُبُ بعضُهُ من البعض في الركاكة، وأن الإمام الذي تذكرونه[٧] أمرٌ في الوهم لا في الوجود كعنقاءَ مغربٍ وغزائل[٨]! وأنّـه ما كان غرض هؤلاء في إثبات هذا الإمام إلا القدح في أصول الدين وفروعه، كما ذكروه في شُبههم، وبالله التوفيق.

الطريقة الثانية في نفي اشتراط العصمة: أن ندلَّ[٩] على صحة إمامه أبي بكر[١٠]، ثم نقول: كلُّ من أثبَتَ إمامته زعم أنّـه ما كان واجبَ العصمة، فيلزم من صحة إمامته عدمُ اعتبار العصمة.

الطريقة الثالثة: لو وجب على الله تعالى نصبُ الإمام المعصوم لفعَلَهُ، ولو فعَلَهُ لكان ظاهراً، فلما لم يكُن ذلك[١١] عُلم أنّـه غيرُ واجب.

---

(١) في (ب) و(ج): «جلف».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «تفهيمه»، وفي (أ): «نفهمه».

(٣) في (ب): «سيذكره».

(٤) قوله: «والاجتناب عن القبائح العقلية» سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «يشيروا».

(٦) في (ب) و(ج): «لم».

(٧) في (ب) و(ج): «يذكرونه».

(٨) قوله: «وغزائل» سقط من (ب) و(ج).

(٩) في (ج): «أن يدل».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه».

(١١) في (ج): «ظاهرًا».

وإنما قلنا: إنّـه لو فعَلَهُ لكان ظاهراً؛ لأنـا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّـه لا وجهَ لإيجابِ ذلك على الله تعالى إلا لينتفعَ به[١] الخلقُ لشيء[٢] من الوجوه التي تذكرونها[٣]، ونعلم ـ بالضرورة ـ أن هذا المقصود لا يحصُل إلا إذا كان ظاهراً مُتمكناً من الترغيب والترهيب، فأما إذا كان مستخفياً[٤] عن الخلق لم يحصل منه ـ البتةَ ـ شيءٌ من المنافع.

فإن قيل[٥]: اللهُ تعالى فعلَ ما وجبَ عليه ولكن المكلَّفين ـ لسوء اختيارهم ـ خوَّفوا المعصومَ فاستخفى[٦] عنهم، ولا يجوز منه تعالى أن يمنعَهم من[٧] إيذائه؛ لأنّـه يُفضي إلى إلجائهم إلى طاعته، وذلك يُنافي[٨] كونهَم مكلَّفين.

قلنا: هذا هذَيان؛ لأنّـه تعالى قادرٌ على أن ينصُره بجيش معصومٍ يُزيلون[٩] الخوفَ عنه ولا يُخيفونه، وذلك لا يُفضي إلى الإلجاء.

ولـما أوردتُ هذا الكلامَ على شيخٍ مُعتبَرٍ منهم زعم أنّـه من الجائز أن يكون في معلوم الله[١٠] أنّـه ليس هنا[١١] جيشٌ لهم من الألطاف ما يمنعُهم من القبائح!

فأجبتُه بأنّـه كان[١٢] يجبُ أن يعيدَ الأنبياءَ الذين مضَوا ويجعلهم جيشاً له.

---

(١) قوله: «به» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «بشيء».

(٣) في (ج): «يذكرونها».

(٤) في (ج): «مختفيا».

(٥) زاد في (ج) هنا: «إن».

(٦) في (ب) و(ج): «فاختفى».

(٧) في (ج): «عن».

(٨) في (ج): «يناقض».

(٩) في (ج): «ويزيلون».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(١١) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(١٢) في (ج): «كأنه».

فقال: إن ذلك تنقيصٌ[١] من حال الأنبياء، وإنّـه غير جائز.

فأجبته بأن عندَك أنّ عيسى عليه السلام[٢] إنما ينزلُ من السماء وقتَ ظهور الإمام المنتَظَر، ويكون مُطيعاً له، فبطل قولُك، فانقطع المجيب.

وأيضاً: فإذا جاز في بعض الأوقات[٣] أنَّ كلّ مَن يوجد فيه فإنّـه لا يكون له من الألطاف ما يمنعُهم من[٤] القبائح، فحينئذ يكون ذلك الزمان خالياً عن المعصوم، وذلك يُبطل قولهم.

وأيضاً: فلِمَ لـم[٥] يخلقِ اللهُ تعالى في بنيته[٦] من القُدَر والعلوم مـا يطّلع بها على بواطن الخلق ويَقوى على دفع شرِّهم عـن نفسه؟ لا سيما[٧] ومذهبُهم لا يستمرُّ إلا مع القول بكون الإمام عالـماً بالغيب قادراً على الاختراع! فبطل من هذا الوجهِ ما ذكروه، وبالله التوفيق[٨].

المسألة الخامسة: في كون الإمام عالـماً بكلّ الدين:

اتفقت الإمامية على ذلك! فإن كان مرادهم من ذلك أنّـه يجب أن يكون الإمام عالـماً بجميع قواعد الشريعة وضوابطها، وبكثير من الفروع الجزئية لتلك القواعد،

---

(١) في (ب) و(ج): «ينقص».

(٢) قوله: «عليه السلام» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) زاد في (ج) هنا: «أن يعلم أنه ليس فيه جيش لهم من الألطاف ما يمنعهم من القبيح جاز أن يعلم في بعض الأوقات».

(٤) في (ج): «عن».

(٥) في (ج): «لا».

(٦) في (ب) و(ج): «بينة».

(٧) في (ج): «سيما».

(٨) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

ويكون بحيثُ لو وقعت واقعةٌ جديدة لا يعلم حُكمها فإنّـه يكون متمكّناً من استنباط الحكم فيها على الوجه الصحيح، فذلك مذهبنا، وهو الذي نعني بقولنا: إن الإمام يجب أن يكون مجتهداً.

وإن عنَوا به أنّ الإمامَ يجب أن يكون عالـماً على التفصيل بأحكام جميع الحوادث الجزئية التي يمكن وقوعُها، فليس الأمر عندنا كذلك، والمعتمد في إفساده وجهان:

الأول[١]: أنّ الجزئياتِ التي يُمكن وقوعُها غيرُ متناهية ـ مثل المسائل[٢] الجزئية الواقعة في كلّ بابٍ من أبواب الفقه ـ والعلمُ بها لا نهايةَ له على التفصيل يستحيل حصولُه للإنسان، وما كان مُحالاً استحال أن يكون شرطاً في صحة الإمامة.

الثاني: أنّ العقلاءَ لا يعتبرون في حُسن تفويضِ صنعةٍ[٣] إلى إنسانٍ[٤] كونَه عالـماً بجميع[٥] الجزئيات التي يمكن وقوعُها في تلك الصنعة[٦]، ألا ترى أن من قال: إني لا أستطبُّ طبيباً إلا وقد عرفت أنّـه قد تقدمت معرفتُه بكلّ فرعٍ من فروع الطب، أو أنّـه يعرفه عند حدوثه ولا يحتاجُ فيه إلى استئنافٍ واجتهادٍ ونظرٍ؛ لضُحك[٧] منه! وهكذا القولُ في جميع الصنائع.

وإذا ثبت سقوطُ هذا الشرط عن درجة الاعتبار في المواضع التي ذكرناها، فكذلك في الإمامة.

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «هو».

(٢) في (ج): «مسائل».

(٣) في (ب) و(ج): «صنعته».

(٤) في (ج): «الإنسان».

(٥) في (ج): «بكل».

(٦) في (ج): «الصفة».

(٧) في (ج): «فإنه يضحك».

واحتجّت الإماميةُ على صحة مذهبهم بأربعة أمور[١]:

أولها: أنّ الإمامَ مُتولٍّ للحُكم[٢] في كُلّ الدين، وكلُّ من كان كذلك وجب أن يكون عالـماً بكلّ الدين.

أما المقدمة الأولى: فمُجمَع عليها، وأما الثانية: فبيانُـها بالرجوع إلى العرف.

فإنّـه لا يحسن من الملك أن يُفوّض سياسته بجنده[٣] ورعيّـته إلى من لا يعرفُ سياسة الجند وأحكامَ الديوان، وإن كان ذلك المفوَّض إليه متمكناً مِن تعلُّم هذا العلم، ولذلك فإنّـه يحسُنُ[٤] من الملك أن يعتذر عن[٥] عُدوله عنه بالوزارة[٦] بأنّـه لا يعرفها، كما يحسُنُ منه أن يعتذرَ من تركِهِ أمرَ زيدٍ بالشيء[٧] بأنّـه لا قدرة له عليه، فعلمنا أنّ فقْدَ المعرفة يجري مجرى فقْدِ القدرة.

وثانيها: أنّـه لو لم يعلمِ الإمامُ الأحكامَ كلَّها لجاز أن تُحدثَ[٨] حادثةٌ لا يعرفُ حُكمَها ولا يؤدّيه اجتهادُه إليه، ولا يتسع الزمانُ لمراجعة الاجتهاد، فإن كلّفتموه حُكمها كلّفتموه ما لا يُطيقه.

وثالثها: الإمامُ حُجّةٌ في الشريعة وحافظٌ لها، فلو جوّزنا أن لا يعلمَ بعض

---

(١) في (ب) و(ج): «على مذهبهم بأمور».

(٢) في (ب) و(ج): «متولي الحكم».

(٣) في (ب) و(ج): «سياسة جنده».

(٤) في (ج): «فكذلك يحسن».

(٥) كذا في (ج): «عن»، وفيهما: «مِن».

(٦) في (ج): «في الوزارة».

(٧) في (ب) و(ج): «بشيء».

(٨) في (ب) و(ج): «يحدث».

الشريعة لم يأمن[١] أن تترك[٢] الأمةُ نقْلَ ذلك البعضِ، فلا تصل التعبُّديةُ[٣] إلينا.

ورابعها: عدمُ العلم بكلّ الشريعة مُنفِّرٌ، فلا يجوز ثبوتُه للإمام؛ قياساً على النبي.

ونعني بكونه منفِّراً: أن الناس إذا علموا أنّـه لا يخفى على إمامهم شيءٌ من الأحكام كانت قلوبُهم[٤] أسكنَ مما إذا جوّزوا أن يخفى عليه بعضُ الأحكام.

والجواب عما ذكروه أولاً: بأنا[٥] لا نُسلّم أنّ الإمام متولٍّ للحُكم[٦] في كل الدين، والإجماع ممنوع؛ لأن القائلين بالاختيار أبداً يقولون: الإمامُ كغيرِه من أهل الاجتهاد في جواز أن يُشكل عليه الحكمُ في الحادثة، ولا يؤدّيه اجتهادُه إلى الحكم فيها، أو يضيق الزمان عن استيفاء الاجتهاد؛ فحينئذٍ لا يجوز أن يحكمَ فيها بل يُفوّض الحُكمَ إلى غيره، فلا يكون هو متولّياً لذلك[٧] الحكم.

وبالجملة: فعند أصحاب الاختيار أنّ الإمامَ متولٍّ للحُكم[٨] إذا ظهر له[٩]، وليس هو متولياً للحكم إذا لم يظهر له، ولا إذا كانت[١٠] الخصومة بينه وبين غيره؛ لأن الناظرَ في الحُكم بينَهما غيرُه، فشأنُهُ في ذلك شأن[١١] الحاكم والمفتي.

---

(١) في (ج): «نأمن».

(٢) في (ب) و(ج): «يترك».

(٣) في (ب) و(ج): «يصل التعبد به».

(٤) زاد في (ج) هنا: «إليه».

(٥) في (ج): «أنا».

(٦) في (ج): «متولي الحكم».

(٧) في (ج): «متولي ذلك».

(٨) في (ج): «متولي الحكم».

(٩) زاد في (ج) هنا: «الحكم».

(١٠) في (ج): «إلا إذا كان».

(١١) في (ج): «كشأن».

ثم إن سلّمنا الإجماع على ذلك! لكنّا بيّنّا ـ غيرَ مرة ـ أنّه لا يتأتى ـ على مذهبكم ـ التمسُّكُ بالإجماع.

ثم إن سلّمنا أنّ الإمامَ متولٍّ للحكم[1] في الدين! فلِمَ قلتُم: إنّه يجب أن يكون عالماً بكل الدين؟

قوله: لأنّه يقبُحُ من الملك أن يستوزر مَن لا يعرف جميعَ أحكام الوزارة.

قلنا: متى يقبح: إذا لم يكن عالِماً بشيء منها، أو إذا كان عالماً بأصولها ومُجتهداً في فروعها وإن لم يكُن عالماً بتلك الفروع[2]؟

والأول[3]: لا نزاع فيه؛ لأنّه لا يجوزُ عندنا نصبُ إمامٍ غيرِ مجتهدٍ.

والثاني: ممنوعٌ؛ لِما بيّنّا أنّ كل صناعةٍ، فإنّه يقع فيها جزئياتٌ غيرُ متناهيةٍ، فلو شرَطنا في حسن الاستيزار كونَ الوزيرَ عالِماً بكلِّها لزمَ قبحُ الاستيزار؛ لامتناع[4] حصول العلم بما لا نهاية له، ولكان الملوكُ الماضون[5] ـ بأسرهم ـ مذمومين؛ لأنّه لم يكن لهم وزيرٌ قطّ على هذه الصفة.

لا يقال لِما ثبت: إنّه يجوز[6] تفويضُ الوزارة إلى مَن يعلم شيئاً من أحكامها، فإذا لم يكن عالِماً ببعضِ أحكامها وجب أن لا يجوزُ تفويضُ ذلك البعض إليه؛ لأن العلّة ـ وهي الجهل ـ قائمةٌ في ذلك البعض.

لأنا نقول: نحن قد بيّنّا اتفاقَ العقلاءِ على الفرق بين الصورتين، فإن أهل

---

(١) في (ب) و(ج): «متولي الحكم».

(٢) زاد في (ج) هنا: «في الحال».

(٣) في (ج): «فالأول».

(٤) في (ج): «في امتناع».

(٥) في (ب) و(ج): «الماضية».

(٦) في (ج): «لا يجوز».

العرف يستحسنون تفويض الوزارةِ إلى مَن كان مجتهداً فيها، وإن لم يكن عالـماً بكلِّ فروعها، ويستقبحون تفويضَها إلى مَن لا يعلمُ شيئاً من أحكامها، وإذا كان العرفُ[1] ثابتاً ـ بالاتفاق ـ لم يجب علينا ذكرُ الفارق.

ثم نقول: الفارقُ هو أنَّ[2] الإنسان إنما يكون مُتمكّناً من استنباطِ الحُكم في الجزئيّات على الوجه الصحيح إذا كان قد عَرَفَ أصولَ تلك الصناعة وتدرّجَ[3] في كثيرٍ من فروعِها، فإذا[4] استوزَرَ الملِكُ مَن لا خبرةَ له بأحكام الوزارة وأمَرَه أن يتعلّمها، فإنّـه لا يصيرُ من أهل الاجتهاد فيها إلا بعدَ زمانٍ طويل يفتقر الـمُلك فيه إلى تدبُّرٍ[5] وسياسة، فإن أمره الملِكُ ـ في تلك المدة ـ بالتدبير الصائب كان[6] قد كلّفه ما لا يُطيقه، وإن رخّص في تركِ ذلك عظُمت المضرّة بعدم[7] التدبير في الزمان الطويل بخلاف ما إذا كان المفوَّض إليه مجتهداً، فظهر[8] الفرقُ.

لا يقال: لو كانت العلةُ ما ذكرتُموه لحسُن أن يفوِّض إليه الوزارةَ إذا علم أنّـه يتعلم ذلك العلمَ في مدةٍ لا تستضرُّ الرعيةُ بعدم التدبير في تلك المدة.

لأنـا نقول: إن تدبيرَ أمور الرعيةِ والجيشِ وجباية الأموال من أصعبِ الصنائع، ولا يمهر الإنسان غالباً فيه[9] إلا بعدَ أن يُمارِسَ ويُشاهدَ ويتعلّم مِن غيره.

---

(١) في (ج): «الفرق».

(٢) قوله: «أن» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ب): «تندرج».

(٤) في (ب) و(ج): «وإذا».

(٥) في (ج): «تدبير».

(٦) زاد في (ج) هنا: «في ذلك».

(٧) في (ج): «العدم».

(٨) كذا في (ب) و(ج): «فظهر»، وفي (أ): «وظهر».

(٩) في (ب) و(ج): «ولا يصير الإنسان عالـمًا فيه».

ومعلومٌ أنّـه لا طائفةَ إلا وتستضرُّ بتأخيرِ[١] أمورِها في أقلِّ من المدّة التي يتعلّم الإنسانُ فيها هذه الصناعةَ ضرراً يلحقُهُ وضرراً يتعدّى إليه من ضررِ غيره؛ لأنّ الناسَ إذا استضرُّوا بفقد المدير[٢] وانقطعوا عن[٣] مهمّاتِهم استضَّر[٤] غيرُهم بذلك؛ لتعلُّق أمور الناس بعضِها ببعضٍ، ولو لم يستضرّوا في هذه المدة بتأخير تدبيرهم لَـما احتاجوا إلى رئيسٍ في تلك المدة! وفي ذلك هدم قول الإمامة[٥]: إنّـه لا بدّ من رئيسٍ مدبِّرٍ في كلّ زمانٍ قلُّوا أم كثُروا[٦].

ولو عرفنا أنّ طائفةً لا تستضرُّ بتأخير تدبيرِ أمورها مدةٍ[٧] يُمكن أن يتعلّم الإنسانُ فيها علمَ السياسةِ لَـما احتاج الملِكُ أن يُولّيَ عليهم من يُدبّر أمورَهم ويأمُره بتعلُّم علمِ السياسة[٨]؛ لأنّـه لا فائدةَ في هذه الولاية! بل كان ينبغي أن يأمرَ من يُريد أن يولّيه بأن يتعلّم السياسةَ، ثم يُوليه ـ بعد التعلُّم ـ أمْرَ تلك الطائفةِ.

ثم إن سلّمنا ما ذكرتموه من المثال! ولكن دليلكم منقوضٌ بما إذا فوّض الإمامُ جميعَ أحكام بلدِهِ من القضاء والإمارة إلى رجلٍ؛ فإنّـه لا يجبُ ـ بالاتفاق[٩] ـ كونُ ذلك الرجل عالـماً بكلّ الدين وإن كان متولياً لكلّ الدينِ في تلك البلدة.

لا يقال: خليفةُ الإمام لا يتولّى النظرَ في كلّ ما ينظر الإمامُ إليه، بل الإمام يُولّيه الحكمَ فيما يعلمُه دون ما لا يعلمُه.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تدبير».

(٢) في (ج): «المدبر».

(٣) قوله: «عن» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «يستضر».

(٥) في (ب) و(ج): «الإمامية».

(٦) في (ج): «أو كثروا».

(٧) في (ج): «تدبير أمورها في مدة»، وفي (أ): «أمور هادمة» رسمت هكذا، وتصحيحها ما أثبتناه.

(٨) في (ج): «الرياسة».

(٩) قوله: «بالاتفاق» سقط من (ج).

لأنـا نقول: أرأيتُم لو رُفع إلى خليفةِ الإمام في أقصى المغرب خصومةٌ في دمٍ يُخشى ـ إن لم يحكم فيها ـ أن تعظُمَ[١] الفتنةُ في تلك البلدة ويكثرَ القتلُ والغارة[٢]، ولم يسمع خليفةُ الإمام حُكمَ تلك المسألة عن الإمام، ويعلم أنّـه إن استدلّ بالآية علِمَ[٣] الحُكمَ فيها وسكنت[٤] الفتنةُ! وكان الإمام في هذا الوقت في أقصى المشرق؛ فإن حرّمتم ذلك الحكمَ عليه؛ قلتُم بما يُعلَم[٥] فسادُه بالضرورة، وإن جوّزتموه بطل ما ذكرتُموه، اللهمّ إلا أن تحكُموا بكون الإمام عالِماً بالغيب، ولكنّه كفرٌ.

والجواب عما ذكروه ثانياً: أنّ المجتهدَ إذا تكافأت عنده الأمارات كان مُخيَّراً في الحكم عند بعضهم، ويجب عليه مراجعةُ الاجتهاد الذي يُسوّغ الحُكمَ عندَ آخَرين[٦].

فعلى الأول: لا إشكال! وعلى الثاني: إن لم يكُن في الوقت مجتهدٌ غيرُه جرى ذلك مجرى ما علمَ أنّـه لا دليلَ عليه في الشرع، ووجب أن يحكم في الحادثة بحُكمها في العقل؛ لأنّـه لا يُمكنه غيرُ ذلك، كما يجب على المجتهد باليمن أن يفعلَ ذلك، وإن كان النبيُّ صلى الله عليه[٧] قد نصّ على خلافِهِ في ذلك الوقت؛ لـمّا لم يكُن للمجتهد أن يَعلم ذلك النصَّ في تلك الحالة.

وإن[٨] كان في الوقتِ مجتهدٌ آخرُ غيرُ الإمام يعرفُ حُكمَ الحادثة فوّض الإمامُ

---

(١) في (ب) و(ج): «يعظم».
(٢) في (ج): «القتل والنهب».
(٣) في (ج): «استدل بأدلة على».
(٤) في (ج): «فيها سكنت».
(٥) في (ج): «نعلم».
(٦) في (ج): «الآخرين».
(٧) زاد في (ج): «وسلم».
(٨) في (ب) و(ج): «الحادثة فإن».

إليه حُكمَ تلك الحادثة، كما يجب مثلُه على المفتي إذا أشكل عليه الفتوى[١].

والجواب عما ذكروه ثالثاً: أنّ الحافظَ للشريعة هو أهلُ الإجماع؛ فإن الأمةَ عندنا معصومةٌ.

والجواب عما ذكروه رابعاً: أنا لا نُسلّم أن النفوس تكون نافرةً من سلطانٍ يعرف مُعظَمَ الشريعة، ويخفى عليه اليسيرُ، ويكون مُتمكّناً من استنباط الحُكم فيه!

ثم إن سلّمنا أنّــه منفّرٌ! ولكن[٢] لا يجبُ نفي المنفِّرات التي تكون من هذا الجنس عن الإمام! ألا ترى أنّــه لو كان قائماً في أكثر الليالي وصائماً في أكثر الأيام كان قَبول القلوب له أكثرَ، ثم إن ذلك غيرُ واجب؟

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكن القياسَ على النبيّ غيرُ جائز؛ لأن الأمةَ[٣] إنما تأخذُ الشريعةَ من الرسول، ولا[٤] يجوز أن يكون[٥] أعلمَ بها منه، وهذا المعنى غيرُ حاصلٍ في الإمام، فظهر الفرق.

ثم إن سلّمنا ذلك! فهو منقوضٌ بالأمير والقاضي، وبالله التوفيق[٦].

المسألة السادسة: في كون الإمام أفضل من رعيته في كل ما هو إمام فيه:

أوجبت الإماميةُ ذلك على الإطلاق، وليس الأمر عندنا كذلك! واحتجّوا بأمرين:

---

(١) في (ب) و(ج): «القولان».

(٢) في (ب) و(ج): «منفرد لكن».

(٣) في (ج): «الأئمة».

(٤) في (ب) و(ج): «فلا».

(٥) في (ب) و(ج): «نكون».

(٦) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

أحدهما[١]: أنّ أهلَ العُرف يستقبحون أن يُجعل للمفضول في الشيءِ رئاسةٌ على مَن هو أفضل منه! ألا ترى أنّـه يقبُحُ أن يُجعل لِمن لا يعرفُ من الفقه إلا مبادئه وأعداداً من مسائله[٢] رئاسةٌ في الفقه[٣] على أبي حنيفة؟

والعلةُ في ذلك: كونُ أبي حنيفةَ أفضلَ في الفقه لدَوَران العلم بالقُبح مع العلمِ بكونِ المرؤوس أفضلَ وجوداً وعدماً! فإذا[٤] كان الإمامُ إماماً لرعيّته[٥] في أحكام الدينِ وعلومِه وعباداتِه وجب أن يكون أفضلَ منها وأكثر علـماً وعبادة.

وإذا ثبت أنّـه يجب أن يكون أكثرَ علـماً وعبادةً وجب أن يكون أكثرَهم ثواباً؛ لأنّـه لو لم يكُن أكثرَهم ثواباً مع أنّـه أكثرُهم علماً و[٦] عبادةً لكان ذلك؛ لأن باطنَهُ يُخالف[٧] ظاهرَه، ولكن عصمتَهُ تمنع من ذلك.

وثانيهما[٨]: أن الإمام حجةٌ فيما يُؤدّيه كالرسول، وتجويزُ كونِه مساوياً ـ في الفضل ـ لبعض رعيته أو أنقصَ فضلاً منه يُنفّر[٩] عن القَبول منه، ومعلومٌ أنّـه يحصل من السكون إلى قوله إذا كان[١٠] أفضلَ ما لا يحصل إذا لم يكن كذلك.

والجواب عما ذكروه أولاً: أنّـه إنما قبُح جعلُ المبتدئ في الفقه رئيساً على أبي

(١) في (ب) و(ج): «على ذلك بأمور أولها».
(٢) في (ج): «مسائل الفقه».
(٣) في (ب): «رئاسة فيه».
(٤) في (ج): «فإن».
(٥) في (ج): «الرعية».
(٦) قوله: «علمًا و» زيادة من (ج).
(٧) في (ب) و(ج): «بخلاف».
(٨) في (ج): «وثانيها».
(٩) في (ب) و(ج): «بنفر».
(١٠) زاد في (ب) و(ج) هنا: «هو».

حنيفة فيه؛ لأن الرئاسةَ في الفقه هي[1] أن يكون الرئيسُ فيه معلّـمًا للمرؤوس، فلو جعلنا المبتدئ رئيساً على أبي حنيفة، فأبو حنيفة إما أن يستفيدَ من المبتدئ علْمَ ما علِمَهُ، وذلك محالٌ.

أو عِلمَ ما لا يعلمُه، لكن ما لا يعلمُه أبو حنيفةَ فأَولى[2] أن لا يعلمَهُ المبتدئ، فلو كلّفنا المبتدئَ أن يُعلّم أبا حنيفة ذلك كُنّـا قد كلّفناهُ بما لا يُطيقه، بخلاف سائر الرئاسات[3]؛ فإنّـه يحسُنُ فيها توليةُ المفضولِ على الفاضل[4] لأغراضٍ أربعة[5]:

أحدها: أنّـه متى عُلم أنّ الرعيةَ لا يُطيعون الفاضل حسُن حينئذٍ تقديمُ المفضول عليه.

فإن أميرَ البلدة لو مات وخلّف ابناً سائساً هناك[6] إنسانٌ آخرُ ليس من بيت الإمارة ولكنه أسوسُ من ابن الأمير، ولكن الجند لا يُطيعونه وإنما يطيعون ابنَ[7] الأمير؛ فإنّـه لا يقبح من الإمام أن يُولّيَ ابن الأمير ويأمُرَه بأن يستضيءَ[8] برأي ذلك الرجل، ونحن نعلم أنّ أولاد الملوك يقرّون في الملك وإن كان غيرُهم من أعوان المملكة أقومَ بالسياسة منهم.

---

(١) في (ب) و(ج): «هو».

(٢) في (ج): «فالأولى».

(٣) في (ج): «الروايات».

(٤) في (ب) و(ج): «الأفضل».

(٥) قوله: «أربعة» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «وهناك».

(٧) في (ج): «ولد».

(٨) في (ج): «يستعين».

ولا يقول أحد: إن ذلك يقبُح كما يقبُح جعلُ المبتدئ في الفقه رئيساً على أبي حنيفة[١].

وثانيها: أنّه قد يُقدَّم[٢] المفضول على الفاضل استمالةً[٣] للمفضول إذا لم يشقّ ذلك على الفاضل.

وثالثها: أن يسهُلَ على من هو أنقصُ فضلاً من الأمير الدخولُ تحت إمارته، كما اختار عمر ابن الخطاب رضي الله عنه[٤] أن يجُعَلَ في جيش أسامة[٥] لـما أنِفَ بعضُ مشيخةِ قريش أن يكون في[٦] جيشه.

ورابعها: أن يقصد به رياضةَ الفاضل وكسْرَ ما فيه من النخوة.

ثم إن[٧] سلّمنا أن الإمام يجب أن يكون أفضلَ! ولكن في العلم، أو في كثرة الطاعات؟ م ع[٨].

بيانُـه :أن المثال الذي ذكرتُموه يقتضي أن يكون الرئيسُ فوقَ المرؤوس في العلم ولا يقتضي أن يكون فوقَه في كثرة العبادات؛ لأنـا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّـه يحسن من المتهجدِ[٩] بالليل المواصِلِ[١٠] للصلاةِ والحجِّ والجهادِ أن يستفتيَ مَن ليس له من ذلك

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رحمه الله» ورمز لها بـ«رح».

(٢) في (ج): «تقدم».

(٣) في (ج): «اشتماله».

(٤) «رضي الله عنه» زيادة من (ب) و(ج) رمز لها بـ«رض».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٦) قوله: «في» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٨) في (ج): «الطاعة. م غ».

(٩) كذا في (ج): «المتهجد»، وفيهما: «المجتهد». ولها وجه، وما في (ج) أقرب للسياق.

(١٠) في (ب): «المؤهل».

كثيرُ حظٍّ، وإنما لا يجوز استفتاءُ الفاسق؛ لأنّـه لا يُؤمَن منه أن يغُشّ في الفتوى.

ثم[١] إن سلّمنا أنّـه يجب أن يكون الإمامُ أكثر عبادةً من الرعية! ولكن لم قلتُم: إنّـه يجب أن يكون أكثرَ ثواباً منهم؟

قوله: لـما كان أكثرَ عبادةً منهم فلو لم يكُن أكثر ثواباً منهم لكان باطنُهُ بخلافِ ظاهره، وعصمتُهُ مانعةٌ من ذلك.

قلنا: العصمةُ إنما تمنعُ من الكفر أو الفسق ولا تمنعُ من نقصان الثواب؛ لجواز أن يكون الشخصانِ المتساويان في الإيمانِ وفي أداء الواجبات يختلفان في أنّ أحدَهما يكون[٢] أكثرَ خضوعاً، أو يكون فعلُه أكثر مَوقِعاً، كما علِمنا[٣] أن الإنفاق من قبل[٤] الفتح أعظمُ موقعاً منه بعده.

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكن ما ذكروه[٥] منقوضٌ بالأمير والقاضي؛ فإنّـه لا يجب كونُهما أفضلَ فيما[٦] يليانِـه ممن يليانِ عليهم.

والجواب عما ذكروه ثانياً: أنا لا نُسلّم أنّ الإمام حجةٌ فيما يؤديه! بل هو كسائر[٧] المجتهدين والقضاة والأمراء؛ على ما بيّـنّا في مسألة العصمة.

ثم إن سلّمنا ذلك! فلا يمتنعُ أن يختلف حالُ الرُّسل فيما يُنفِّر عنهم بحسبِ

---

(١) في (ج): «لأنه يرخص لا يؤمن أن يفسق ثم».
(٢) في (ج): «أن يكون أحدهما».
(٣) في (ب) و(ج): «كعلمنا».
(٤) في (ج): «الإنفاق قبل».
(٥) في (ج): «ذكرتموه».
(٦) في (ج): «فيمن».
(٧) في (ج): «هو فيه مثل سائر».

المرسَلين، فيكون رسلُ الله تعالى يُنفّر[١] عنهم أن يكونوا أنقصَ فضلًا من أمتهم، ولا يُنفّر ذلك عن رُسل الأنبياء كما لا يُنفّر عن رسل الأئمة، وكما نقول في أهل التواتر[٢]؛ فإنّـهم رسل الأنبياء والأئمة.

وإذا[٣] عرفتَ الجوابَ عن شُبههم، فلنذكُرِ المعتمَدَ في جواز تولية المفضول على الفاضل:

إذا قدرنا بلدةً فيها ثلاثةُ نفَرٍ: أحدُهم غايةٌ في النُّسك، وثانيهم غايةٌ في الفقه، وثالثهم غايةٌ في السياسة، وكلٌّ واحد منهم ناقصٌ في الأمرَين اللذَين لصاحبَيه! فإن ولّينا الأعلمَ أو الأنـسكَ[٤] عظمت المضرّةُ[٥] لـفقدِ الـمعرفة بالسياسة، وإن ولّينا السائس والأمير رئيسٌ في كل أحكام الدين على كل رعيته، فحينئذٍ يكونُ الرئيسُ أقلّ فضلاً من المرؤوس فيما هو رئيسٌ فيه من العلم[٦] والنسك.

فإن قالوا: نفوّض[٧] السياسةَ إلى السائس، وأمْرَ الفتوى[٨] إلى الفقيه، وأمْرَ الصلوات والعبادات إلى الناسك.

قلنا:

أما أولاً: فهذا باطلٌ بما إذا كان الناسكُ[٩] أنقصَ علـمًا من الفقيه، أو كان لا

---

(١) في (ب) و(ج): «تنفر».
(٢) في (ج): «في المتولين».
(٣) في (ج): «فإذا».
(٤) في (ب) و(ج): «والأنسك».
(٥) في (ج): «المفسدة».
(٦) في (ب) و(ج): «في العلم».
(٧) في (ب) و(ج): «يفوض».
(٨) في (ج): «ويرجع في الفتوى».
(٩) في (ج): «من هو ناسك».

معرفةَ له بالفقه أصلاً؛ فإنّـه يُقدَّم[١] على الفقيه في صناعة[٢] الفقيه مَن ليسَ أعرفَ به[٣].

وأما ثانياً: فلأنّ المقرَّرَ[٤] ـ في الشريعة ـ أنّ الأميَر يتقدّم رعيتَهُ في الصلوات والطاعات، وقد أمّر النبيُّ صلى الله عليه[٥] عمرَو بنَ العاص على جيشٍ وأمدّهُ بجيشٍ فيه أبو بكر وعمرُ[٦]، وكان هو المتقدِّمَ في الصلاة، ولم يجعل النبيُّ صلى الله عليه[٧] الصلاةَ إليهما، وهما أسبقُ إسلاماً وهجرةً وأحسنُ ظاهراً، ومُنكِرُ ذلك[٨] دافعٌ للضرورة، وبالله تعالى[٩].

واعلَمْ أنّ الروافض يعتبرون في الأئمةِ صفاتٍ أُخَر:

منها: أن يكون صاحب المعجزات، ومنها: أن يكونوا فاطميين، بل حصروا الإمامة في أشخاصٍ مُعيَّنين[١٠]، ومنها: أن يكون الإمام عالـمًا بالغيوبِ وبجميعِ اللغات وبجميعِ الحِرَف والصناعات وبطبائعِ الأغذية والأدوية وعجائبِ البرّ والبحر والسماوات والأرضين، وأن[١١] يكون قادراً على الاختراع! وهذا مذهبُ الغلاة منهم، وفسادُه معلومٌ بالضرورة.

---

(١) في (ج): «قد تقدم».

(٢) كذا في (ج): «في صناعة»، وفيهما: «فعل».

(٣) في (ج): «منه».

(٤) في (ج): «المشهور».

(٥) في (ج): «عليه السلام».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما».
والحديث أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (٤٤٦٩).

(٧) زاد في (ج) هنا: «وسلم».

(٨) في (ب) و(ج): «ومنكره».

(٩) قوله: «وبالله تعالى» سقط من (ب) و(ج).

(١٠) في (ج): «متعينين».

(١١) في (ج): «أن».

ولـمّا فرغنا من صفات الأئمة فلنتكلَّمْ فيما يصير به الإمام إماماً.

المسألة السابعة: فيما يصير الإمام[١] إماماً:

اتفقت الأمةُ على أن الرجل لا يصير إماماً بمجرّد صلاحيته للإمامة، واتفقوا على أنّـه لا مُقتضيَ لثبوتها إلا أحدُ أمور ثلاثة: النصُّ، والاختيارُ، والدعوة، وهي: أن يُباينَ[٢] الظلمةَ من هو أهلٌ للإمامة، ويأمرَ بالمعروف، وينهى عن المنكر، ويدعوَ إلى اتباعه.

واتّفقوا على كونِ النصّ من الرسول عليه السلام[٣] ـ أو من الإمام ـ طريقاً إلى إمامةِ المنصوصِ عليه، واختلفوا في الطريقين الآخرين:

فاتفقت الإماميةُ[٤] على إبطالها، واتفق أصحابُنا أهلُ السنة والجماعة والمعتزلةُ والخوارجُ والزيديةُ الصالحية على أنّ الاختيار طريقٌ إلى ثبوتها، وذهبت الزيديةُ غير الصالحية إلى أنّ الدعوة طريقٌ إلى الإمامة، ولم يوافق الزيديةَ على ذلك أحدٌ سوى الجبائيّ.

والمعتمَدُ أن نقول: أجمعت الأمةُ على أنّ الطريقَ إلى إمامةِ مَن قام بعد رسول الله صلى الله عليه[٥] إما النص، وإما[٦] الاختيار.

وسنقيم الدلالةَ على فساد النصّ، فيتعيّن القولُ بالاختيار، وإلا لكان الحقُّ خارجاً عن الأمة، وإنّـه[٧] غير جائز.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «به».

(٢) في (ب) و(ج): «تباين».

(٣) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «فالإمامية اتفقت».

(٥) في (ج): «صلى الله عليه وسلم» ورمز لها بـ«صلعم».

(٦) في (ج): «أو».

(٧) في (ج): «وهو».

واعلَمْ أنّ شُبَه الروافض في بطلان[١] الاختيار على أنواع ثلاثة:

أحدُها: ما يقتضي القولَ بفساد الاختيار عقلاً.

والثاني: لا يقدحُ في صحتها عقلاً، ولكنها تدلُّ على أنّ النبي[٢] ﷺ[٣] لم يفوِّضْ أمرَ الإمامة إلى الاختيار.

والثالث: أن قالوا: وُجد النصُّ من النبي صلى الله عليه[٤]، فيكون الاختيارُ باطلاً.

ونحن نُوردُ في هذه المسألة النوعَين الأولَين:

فالنوع الأول: أربع عشرة شبهةً:

الأولى:[٥] أن الإمام يجب أن يكون معصوماً، وذلك مما لا يصح معرفتُه بالاختيار، وأيضاً فكل من شرَطَ[٦] عصمةَ الإمام أبطلَ الاختيارَ.

الثانية: أنَّ الإمام يجب[٧] أن يكون[٨] أفضل من رعيته في كلِّ ما هو إمامٌ فيه عليها، وذلك لا يُعرَف بالاختيار.

الثالثة[٩]: أن الإمام يجبُ أن يكون عالماً بكلّ الدين، وذلك مما لا يعلم بالاختيار؛

(١) في (ج): «إبطال».
(٢) في (ب) و(ج): «يدل على النبي».
(٣) قوله: «وسلم» زيادة من (ب) و(ج).
(٤) زاد في (ج) هنا: «وسلم».
(٥) في (ب) و(ج): «أولها».
(٦) في (ج): «يشرط».
(٧) في (ب) و(ج): «وثانيها أنّـه يجب».
(٨) زاد في (ب) و(ج) هنا: «الإمام».
(٩) في (ب) و(ج): «وثالثها».

لأنّـه إنما يعلمُ المخبر ذلك من حالِ غيرِه إذا[١] كان هو عالِـمًا بجميعها، وليس أحد من الرعية يعلم ذلك، فلم يصحَّ أن يعلمَ بالاختيار أنّ غيرَه يعرفُه.

الرابعة[٢]: أنّـه لا خلاف أنّ الإمام لا يجوز أن يكون كافراً، فلو ولّيناه باختيارنا لم نأمن أن يكون في باطِنِهِ كافراً.

الخامسة[٣]: أنَّ أهلَ الحل والعقد لا يملكون التصرُّفَ في أمور المسلمين، فكيف يصحُّ أن يُملّكوها غيرَهم.

السادسة[٤]: أنّ القولَ بالاختيار يُؤدّي إلى خلوِّ الزمانِ عن[٥] الإمام؛ لأن الإمامَ إذا تُوُفي ثم عقد أهلُ بلدتين[٦] لرجُلَين، فإن عُلم تقدُّمُ أحد العَقدَين على الآخَر كان المتأخّرُ باطلاً، وإن علم وقوعُهما تدافَعا[٧]، أما إذا لم يُعلَم أحدُ هذَين القسمَين امتنع الحكمُ بالصحة والفساد.

أما[٨] أنّـه لا يُمكن الحكمُ بالصحة؛ فلاحتمال وقوعِهما معاً، وذلك يُوجبُ فسادَهما.

وأما أنّـه لا يُمكن الحكمُ بفسادهما؛ فلاحتمال أن يكونَ أحدُهما سابقاً على الآخَر، فيكون صحيحاً.

---

(١) في (ج): «ذلك من غيره وإذا».

(٢) في (ب) و(ج): «ورابعها».

(٣) في (ب) و(ج): «وخامسها».

(٤) في (ب) و(ج): «وسادسها».

(٥) في (ج): «من».

(٦) في (ب) و(ج): «بلدين».

(٧) في (ب) و(ج): «معاً يتدافعان».

(٨) في (ج): «فإما».

وأما أنّه لا يُمكنُ تعيينُ[1] الصحيح منهما والفاسدِ؛ فلأنّا لا نعرف أيهما السابق، وإذا كان كذلك فلا يُمكن نصبُ إمامٍ آخَر، فيلزم خلوُّ الزمان عن الإمام.

السابعة[2]: أنّ الاختيارَ يُؤدي إلى الفتنة؛ لأنّ الناس مختلفو المذاهب والأغراض! فكلُّ صاحبِ مذهبٍ يدّعي وجوبَ كونِ الإمام على مذهبه، وأهل كلِّ بلد يريدون أن يكونَ الإمامُ من بلدتِهم[3] ومن إمارتهم، ويدّعي[4] كلُّ واحد من[5] أنّ الذي اختاره أَولى بالإمامة ممن اختارَ غيرُه، وذلك يُؤدّي إلى المحاربة وإثارة الفتن.

الثامنة[6]: أنّه لو ثبتت الإمامةُ بالاختيار لكان لِـمَن يُثبتها باختياره أن يُزيلها باختياره؛ كما في الأمير والقاضي، ولـما[7] لم يُؤثِّر الاختيارَ في الإزالة، وجب أن لا يُؤثّر في التولية.

التاسعة[8]: أنّ المعنيَّ بنصب الإمام جعلَ الرجلَ المعينَّ نافذَ الحُكم على جميع أهل العالَـم، وذلك الناصبُ أيضاً من أهل العالَـم، فيكون قد جعلَ غيرَه نافذَ الحُكم على نفسِه وعلى غيرِه.

ثم إنّه لو أراد أن يجعلَ غيرَه نافذَ الحكم على نفسِه وحدَه أو على غيرِه وحدَهُ

---

(١) في (ج): «أن يعين».

(٢) في (ب) و(ج): «وسابعها».

(٣) في (ج): «بلدهم».

(٤) في (ب) و(ج): «فيدعي».

(٥) في (ج): «واحد منهم».

(٦) في (ب) و(ج): «وثامنها».

(٧) في (ج): «فلما».

(٨) في (ب) و(ج): «وتاسعها».

لم[١] يصحّ ذلك منه بالاتفاق، فلأن لا يصحّ منه جعلُ غيرِه نافذَ الحُكم على نفسِه وعلى غيرِه معاً أَولى.

العاشرة[٢]: أنّ الإمامةَ أعظمُ الولاياتِ، والعلمُ الضروريُّ حاصلٌ بأن مَن لا يقدرُ على أسهل الأشياء؛ فإنّـه لا يكون قادراً على أعظمها، فإذا[٣] لم يقدرْ آحادُ الأمة على تولية المناصب النازلة مثل القضاء والإمارة؛ فلأنّ لا يكونوا قادرين على تولية أعظمِ المناصب وهو الإمامة، كان أَولى.

الحادية عشر[٤]: الإمامُ خليفةُ الله[٥] ورسوله، ولو ثبتت[٦] الإمامةُ بالاختيار لَـما كان خليفةً لهما؛ لأنّـهما لم يستخلفاهُ، ولا يجوز أن يكون خليفة للأمة[٧]؛ لأن أحداً من الأمة ما قال: بذلك[٨].

الثانية عشر[٩]: أن الناصبَ للإمام يجبُ أن يكون أعلم منه ليتمكّنَ من العلم بعلم الإمام، ولو كان أعلمَ منه لكان بالإمامة أَولى منه[١٠]، ولـمّا كان له أن يختار الإمام، ولا للإمام أن يقبل الإمامة.

الثالثة عشر[١١]: لو جاز إثباتُ الإمامة بالاختيارِ؛ لجَازَ إثباتُ النبوة بالاختيار.

---

(١) في (ب) و(ج): «ولم».
(٢) في (ب) و(ج): «وعاشرها».
(٣) في (ج): «وإذا».
(٤) في (ب) و(ج): «وحادي عشرها».
(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٦) في (ج): «ثبت».
(٧) في (ج): «الأمة».
(٨) في (ب) و(ج): «ذلك».
(٩) في (ب) و(ج): «وثاني عشرها».
(١٠) في (ج): «لكان أولى بالإمامة».
(١١) في (ب) و(ج): «وثالث عشرها».

الرابعة عشرة[١]: الإمامةُ ركنٌ عظيمٌ من أركان الدين، فوجب أن ينصَّ عليهما[٢] كالصلوات الخمس والصيام.

وأما النوع الثاني من الشُّبه فأربعُ:

الأولى[٣]: أنّ النبيّ ﷺ[٤] ما كان يَخرُجُ من المدينة إلا ويستخلفُ فيها وفي[٥] غيرها من البلاد، فلو كان الاستخلافُ مما منه[٦] بدٌّ يجري[٧] مجرى كلِّ ما منه بدٌّ[٨] في أنّـه لا يستمرُّ على طريقة واحدة، بل كان[٩] يكون تارةً، ولا يكون أخرى.

ومن المعلوم أنّ السببَ في هذا الاستخلافُ أنّـه عليه السلام لا[١٠] يُمكنه مع غَيبته سياسةُ بلد غاب عنه، وهذا المعنى فيما بعد الموت آكَدُ؛ لأنّ الغائبَ قد يُدبّرُ أمرَ ما غاب عنه ويسوسُهُ بعضَ السياسة، وذلك متعذِّرٌ بعد الموت، فوجب منه من الاستخلاف ما وجب في حال الغَيبة.

الثانية[١١]: أنّـه قد عُلم من حال النبي صلى الله عليه[١٢]. أنّـه كان يسوس أمّتَهُ

---

(١) في (ب) و(ج): «ورابع عشرها».
(٢) في (ج): «عليها».
(٣) في (ب) و(ج): «فهي أربع أولها».
(٤) قوله: «وسلم» زيادة من (ب) و(ج).
(٥) في (ج): «أو في».
(٦) في (ب) و(ج): «عنه».
(٧) في (ب) و(ج): «لجرى».
(٨) في (ب): «أبد».
(٩) قوله: «كان» سقط من (ب) و(ج).
(١٠) في (ب) و(ج): «لم».
(١١) في (ب) و(ج): «وثانيها».
(١٢) زاد في (ج) هنا: «وسلم».

كما يسوس الوالد أولاده[1] الصغار، وقد بين ذلك عليه السلام في قوله[2]: «إنما أنا لكم مثل الوالد لولده، فإذا ذهب أحدُكم إلى الغائط فلا يستقبلِ القِبلةَ ولا يستدبِرْها»[3]، ثم إذا كان الوالدُ يجب عليه الوصيةُ بأولاده الصغارِ عند موته فلأَنْ يجبَ عليه أن يوصيَ بأمته إلى واحدٍ منهُم كان أَولى.

الثالثة[4]: أنّـه قد تظاهَرَ منه عليه السلام مبالَغَتُهُ في بيان أحكام الشرع حتى بيَن الفرائض والسنن والآداب وشرح كيفية الاستنجاء والمسح على الخُفَّين، ولا شكّ أنّ أمرَ الإمامة أعظمُ من هذه الأشياء، فإذا[5] كان النبيُّ صلى الله عليه[6] لم يُـخِلَّ ببيان هذه الأحكام فكيف يجوز أن يقال: إنّـه لم يُبيّن أمْرَ الإمامة؟

الرابعة[7]: أن الله تعالى ما أخرج نبيه عن[8] الدنيا حتى أنزل[9] عليه[10] ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، ولن يكون مُكمّلاً للدين إلا وقد بيّنَ كلَّ ما يتعلّق به، والإمامةُ ـ إن لم تكن أعظمَ أركان الدين ـ فلا شكَّ في أنّـها من الأمور المتعلّقة بالدين، فإذن من الواجب أن يكونَ تعالى قد بيّن أمرَ الإمامة إما في كتابه، وإما على لسان نبيه، وذلك يقتضي وجود النصّ.

---

(١) في (ب) و(ج): «لأولاده».

(٢) في (ج): «ذلك النبيّ ﷺ بقوله».

(٣) أخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب الطهارة، باب ذكر الأمر بالاستطابة بثلاثة أحجار(١٤٤٠).

(٤) في (ب) و(ج): «وثالثها».

(٥) في (ج): «وإذا».

(٦) في (ج): «عليه السلام».

(٧) في (ب) و(ج): «ورابعها».

(٨) في (ج): «من».

(٩) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «اليوم».

والجواب[١] عما ذكروه أولًا: أنّـا أبطلنا اشتراطَ العصمة.

وإن سلّمنا ذلك! فليس نمنع[٢] أن ينصَّ الله[٣] على عصمةِ رجالٍ، ثم يفوِّضَ اختيارَ العقد[٤] إلينا.

والجواب عما ذكروه ثانياً: أنّـا لا نُسلّم أنّ الإمام يجبُ أن يكون أفضلَ!

وإن سلّمنا ذلك! ولكن حقيقة أو[٥] في الظاهر؟ ع م.

وكونُـه أفضلَ الخلق ظاهرٌ[٦]، لا يتوقّفُ على التنصيص[٧] بدليل اكتفاءِ الإمام في توليةِ الأمير والقاضي بذلك.

وإنما قلنا: إنّ كونَه أفضل عند الخلق كافٍ لنا[٨] قد اكتفينا بالظّنون في أمر الشاهد، وإقام[٩] الصلاة وأمرِ السيدِ عبدَه والزوجِ زوجتَه، فيجوز أن يكون هنا[١٠] كذلك، وهو الجوابُ عما ذكروه ثالثاً ورابعاً.

وأيضاً: فإنّـه يجوز أن ينصَّ[١١] تعالى على أشخاصٍ كثيرين يكون كلُّ واحد منهم مؤمناً في الباطنِ وعدلاً وعالـماً بكل الدين، ثم إنّـه يفوِّضُ الاختيارَ في إمامتهم إلينا.

---

(١) في (ج): «الجواب».

(٢) في (ب) و(ج): «فلم يمتنع».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) في (ب) و(ج): «الفعل».

(٥) في (ب) و(ج): «أم».

(٦) في (ج): «ظاهرًا».

(٧) في (ب) و(ج): «التخصيص».

(٨) في (ج): «لأنا».

(٩) في (ج): «وأمر».

(١٠) في (ب): «هاهنا».

(١١) زاد في (ج) هنا: «الله».

والجواب عما ذكروه خامساً منقوضٌ بالولي؛ فإنّـه لا يملك التصرُّفَ في المرأة وإن كان يملكُ تمليك التصرُّف فيها للزوج، وكذلك الوكيل.

والجواب عما ذكروه سادساً: أنّـا إذا لم نعلمْ أنّ[١] العقدَين وقعا على التقارُن[٢] - أو على التسابُق - حكَمْنا أيضاً بفسادهما[٣]؛ لاستحالة خلوّ الزمان عن الإمام.

والجواب عما ذكروه سابعاً: أنّـه ليس كلُّ واحدٍ من أرباب المذاهب أهلاً للحلّ والعقد، بل أهلُ الحلّ والعقد فرقةٌ مخصوصةٌ، فإن تمكّنوا من نصبِ الإمام فهو المراد، وإلا سقط التكليفُ لتحقُّق العجز.

لا يقال: إنّ - على التقدير الذي ذكرتُموه - فالقولُ[٤] بالاختيار يؤدّي إلى الفتنة من وجهين:

الأول: أن المنازِعين - وإن سلّموا لأهل الحقّ - فإن انقطاعَ مادّة الفتنة عند النصّ أتمُّ منه عند الاختيار.

الثاني[٥]: أنّـه إذا حاولَ كلُّ واحد من أهل الحقّ اختيارَ شخصٍ غيرِ الذي يحُاول الآخَرُ اختيارَه، فإنّ ذلك يُفضي إلى وقوع الخصومة بين أهل الحقّ.

لأنّـا نقول: أمّا الأول، فليس كلُّ ما[٦] كان أبلغَ في دفع المفاسد وجب أن لا يجوز غيرُه.

---

(١) قوله: «أن» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «التفاوت».

(٣) زاد في (ج) هنا: «وهماً».

(٤) في (ب) و(ج): «القول».

(٥) في (ب) و(ج): «والثاني».

(٦) في (ج): «من».

أليس أنّ الله تعالى لو بعث ملكاً يُشافِـهُ الخلقَ بالتنصيص على الإمام كان ذلك أبلغَ وأدفعَ للفساد، وكذلك لو سلبَ قوّةَ الأشرار وزاد[١] في قوّة الأنصار حتى قدر الإمامُ على الظهور لكان ذلك أولى، لكنه تعالى لم يفعل ذلك، فكذا هنا[٢].

وأما الثاني، فإن كانت الأشخاصُ التي يحاولُ[٣] كلُّ واحدٍ من أهل الحق[٤] نصبَهُ متفاوتةً في الفضائل قدّم الأصلح، وإن تساوَوا كان الحالُ فيه كالحال في المرأة التي يطلبُها كُفوان متساويان من كل الوجوه، فالحكم هنا[٥] كالحكم هناك.

والجواب عما ذكروه ثامناً: أنّـه ليس كلُّ مَن قدرَ على الإثبات قدرَ على الإزالة؛ فإنَّ وليَّ المرأة يقدرُ على إثبات النكاح، ولا يقدر على إزالته.

والجواب عما ذكروه تاسعاً: أنّـه لا استبعادَ في اختلافِ حُكم الله[٦] بحسب اختلاف الشرائط، فيجوزُ أن يجعل الله[٧] الاختيارَ سبباً لثواب التولية العامة، وإن لم يكن سبباً للتولية الخاصة، وهو الجواب عما ذكروه عاشراً.

والجواب عما ذكروه حادي عشر[٨]: أن الله تعالى لـمّا حكَمَ بخلافته عندَ اختيار الخلق لا جرمَ كان خليفةً لله للأمة[٩].

---

(١) في (ج): «وازداد».

(٢) في (ب) و(ج): «فكذلك هاهنا».

(٣) في (ب) و(ج): «تحاول».

(٤) في (ج): «الحل».

(٥) في (ج): «ههنا».

(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٧) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٨) في (ب) و(ج): «في الحادي عشر».

(٩) في (ب) و(ج): «الله تعالى للأمة»، وزاد في (ج) هنا: «كما أنه لـما حكم عند شهادة الشاهد وقضاء القاضي وفتوى المفتي كان حكمًا له لا للشاهد والقاضي والمفتي».

والجواب عما ذكروه ثاني[١] عشر: أن الناصبة يكفيه[٢] أنَّ يظن كون الإمام عالِـماً بالدين مجتهداً فيه، وهذا الظنُّ لا يتوقّف على كونِهِ أعلمَ من الإمام.

والجواب عما ذكروه ثالث عشر ورابع[٣] عشر: أنّـه جمعَ بين الصورتَين من غيرِ دليل.

والجواب عما ذكروه أولاً من النوع الثاني: لم قلتُم: إن استخلافَهُ دائماً يدلُّ على وجوب ذلك عليه؛ فإنّ مواظبتَهُ على السنن دائماً لـمّا لم يدلَّ على وجوبِها عليه، فكذا هنا[٤].

ثم إن سلّمنا[٥] أنّـه كان يجب عليه الاستخلافُ! فلم قلتُم: إنّـه يلزم من وجوب الاستخلاف عليه عند الغيبة وجوبُهُ عليه[٦] عند الموت؟ فإنّـه لا يمتنع أن يقال: إن الله تعالى أوجبَ عليه النظرَ في الأمة حالَ حياته، ولم يُوجب ذلك عليه حالَ موته؛ فلا جرم وجبَ عليه الاستخلافُ عند الغيبة ولم يجبْ عليه عندَ الموت.

والجواب عما ذكروه ثانياً: أنّـا لا نُسلّم أنّـه يلزمه في أمّته كلُّ ما يلزمُ الوالد في حق أولاده الصغار؛ لأنّـه ما كان يلزُمه دفعُ الضررِ عنهم ولا الإنفاقُ عليهم، وإن وجب ذلك على الوالد.

والجواب عما ذكروه ثالثاً: أن الصحابة لـمّا أجمعوا على الاختيار وجب أن يكونوا عالِـمين بما دلّهم على صحة الاختيار؛ لامتناع انعقاد الإجماع لا[٧] عن الدلالة.

---

(١) في (ج): «ذكروه في الثاني».
(٢) في (ب) و(ج): «الناصب يكفي».
(٣) في (ج): «ذكروه في الثالث عشر والرابع».
(٤) في (ب) و(ج): «فكذلك هاهنا».
(٥) في (ج): «ولئن سلمنا».
(٦) قوله: «عليه» سقط من (ج).
(٧) في (ج): «ولا».

وقيل: إن الذي دلّهم على جواز الاختيار أمران:

أحدهما: قوله عليه السلام: «إن ولّيتُم أبا بكر وجدتُموه قويّاً في دين الله ضعيفاً في بدنه، وإن ولّيتُم عمر وجدتُموه قويّاً في دين الله وقويّاً في بدنه، وإن ولّيتُم علياً وجدتموه هادياً مَهديّاً»[1]، وذلك إشارة إلى صحة الاختيار.

وثانيهما: ما رُوي أن المسلمين ولّوا يوم مؤتةَ خالد بن الوليد ولم يُنكر ذلك عليهم رسولُ الله ﷺ، وإذا ثبت أنّـه عليه السلام نبّههم على جواز الاختيار كان قد بيّن لهم أمْرَ الإمامة كما بيّن لهم سائرَ الشرائع، وهذا هو الجوابُ عما ذكَروه رابعاً.

وهذا هو تمامُ الجواب عن شُبَهِهم، واعلم أنّـا لـمّا بيّـنّا القولَ بصحة الاختيار على القول بفسادِ النصّ، وجبَ علينا بيان ذلك.

المسألة الثامنة: في نفي النص الجليّ:

وقبل الخوضَ في ذلك لا بدّ من تفصيلِ المذاهب فنقول:

ذهَبَ جمهورُ أصحابنا والمعتزلةُ والخوارجُ والمرجئةُ إلى أن النبي ﷺ لم ينصَّ على إمامٍ بعدَه.

وقال غيرُهم: قد نصَّ على إمامٍ.

ثم اختلفوا في المنصوص عليه، فقال قوم: إنّـهُ نصَّ على إمامة أبي بكر، وقال آخرون: إنّـه نص على إمامة عليّ.

وأما الذاهبون إلى إمامة العباس، فإنّـهم لم يذكروا في ذلك نصّاً على الإمامة،

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في «مسنده» (٨٥٩) بلفظ: «إن تؤمروا أبا بكر، تجدوه أميناً، زاهداً في الدنيا، راغباً في الآخرة، وإن تؤمروا عمر تجدوه قوياً أميناً، لا يخاف في الله لومة لائم، وإن تؤمروا علياً ـ ولا أراكم فاعلين ـ تجدوه هادياً مهدياً، يأخذ بكم الطريق المستقيم»، من حديث علي رضي الله عنه.

وإنما ذكَروا إبانةَ النبي ﷺ إيّاه بأفعالٍ وأقوالٍ تدلُ على أنّه أحقُّ بالخلافة من غيرِه.

ثم القائلون بالنص على أبي بكر اختلفوا، فالحسن البصري ذكر نصّاً خفيّاً، وهو تقديم النبي ﷺ إياه في الصلاة، وذهب بعضُ أصحابِ الحديث إلى نصٍّ جليٍّ في ذلك، وهو ما روى عنه عليه السلام أنّه قال: «ايتوني بدواةٍ وقرطاسٍ أكتبْ لأبي بكر كتاباً لا يختلفُ فيه اثنان» ثم قال: «يأبى اللهُ والمسلمون إلا أبا بكر»[1].

وأمّا القائلون بالنص على عليٍّ اتّفقوا على ثبوت النص الخفيّ، وهو الذي لا يُعلم المراد منه بالضرورة، وأمّا النصُّ الجليُّ فلم تثبته الزيدية وأثبته الإمامية، وهو قوله عليه السلام: «سلِّموا على عليٍّ بإمرة المؤمنين»[2]، وقوله مشيراً إليه وآخذاً بيديه: «هذا خليفتي فيكم من بعدي، فاسمعوا له وأطيعوا له»[3]، وقوله ـ يومَ الدار وقد جمع بني عبد المطلب ـ: «أيُّكم يبايعني ويؤازرني يكُن أخي ووصيتي وخليفتي من بعدي فبايعه عليٌّ»[4]، فهذا تفصيل المذاهب.

لنا في إبطال النصّ الجليّ المتواتر على عليّ رضي الله عنه طرقٌ ثلاثة:

الطريقة الأولى: لو نص الرسولُ على إمامة عليّ نصّاً جلياً لكان ذلك إما أن يكون بمشهدٍ من أهل التواتر أو لا؟

فإن لم يكُن بمشهدٍ من أهل التواتر، فقد سقطت الحجةُ به.

---

(١) لم يرد بهذا اللفظ وإنما أخرج مسلم في «صحيحه»، كتاب الفضائل، باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه (٢٣٨٧) من حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعاً: «ادعي لي أباك، وأخاك، حتى أكتب كتاباً، فإني أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل: أنا أولى، ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر».

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ.

(٣) لم أقف عليه بهذا اللفظ.

(٤) أخرجه الإمام أحمد في «مسنده» (١٣٧١)، بلفظ: «... فأيكم يبايعني على أن يكون أخي وصاحبي؟» قال: فلم يقم اليه أحد، قال: فقمت إليه وكنت أصغر القوم، قال: فقال: « اجلس» قال: ثلاث، من حديث علي ين أبي طالب رضي الله عنه.

وإن كان بمشهدٍ من أهل التواتر وجب اشتهارُهُ في الأمة، وأن يكون العلمُ به كالعلم بسائر المتواترات، وعدمُ اللازم يدلُّ على عدم الملزوم.

وإنما قلنا: إنّـه لو كانَ بمحضرٍ من أهل التواتر لوجب اشتهارُهُ في الأمة؛ لأنّ تنصيصَ الرسول عليه السلام على إمامة شخصٍ معيّنٍ أمرٌ عظيمٌ، وكلُّ أمرٍ عظيم يقعُ بمشهدٍ من أهل التواتر؛ فإنّـه لا بدّ وأن ينتشر في أكثر الخلق، وكلُّ خبرٍ ـ هذا شأنّـه ـ فإنّـه لا بدَّ وأن يحصل العلمُ لسامعِه، فهذا دعاوىً ثلاثٌ متى صحّت حصل المطلوبُ.

وإنما قلنا: إنّ نصّ الرسول عليه السلام على إمامة شخصٍ أمرٌ عظيم؛ لأنّ أعظمَ الأشياء عند الإنسان الدينُ، وأعظم الناس الشارع، وإذا استناب الشارع إنساناً على دين أمته ودُنياهم فلا شكّ في كون تلكِ المنزلة أعظمَ المنازل.

وإنما قلنا: إن الأمرَ العظيمَ الواقعَ بمشهدِ الناس لا بدّ وأن ينتشر؛ لأنّـا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ الناس يوم الجمعة إذا انصرفوا عن المسجد وقد جرَت فتنٌ عظيمة فإنّـه[1] يمتنع أن لا يُخبر الناسُ بذلك.

وإنما قلنا: إنّ الخبر الذي هذا شأنُهُ يُفيد العلم؛ لأنّ ذلك ضروريٌّ.

وإذا ثبت هذه الأمورُ لزم من وجود النصّ على عليّ انتشارُهُ وظهورُهُ فيما بين الخلق كسائر الأمور المتواترة، فلما لم يكُن كذلك عُلم كذبُه.

فإن قيل: لو لزم من وجود النصّ الجلّي على عليٍّ رضي الله عنه أن يكون العلمُ به كالعلم بأنّـه ع م[2] نصّ على الكعبة وصيامِ شهر رمضان في الجلاء والظهور بحسب

---

(١) كذا في (ج): «فإنه»، وفيهما: «كأنه».

(٢) يريد: «عليه السلام».

أن يكون العلم بأنّـه لم ينصّ على عليٍّ كالعلم بأنّـه لم ينصّ على أبي هريرة نصّاً جليّاً، ولا على قِبلةٍ غيرِ الكعبة، ولا على صومٍ غيرِ صومِ رمضان في الجلاء والظهور، فإن لم يجبْ ذلك لم يجبْ ما قلتُموه.

ثم نقول: لا نزاعَ في شيء من المقدّمات إلا في قولكم: الأمرُ العظيمُ الواقعُ بمشهدِ الخلق العظيم لا بدّ وأن يتواتر؛ فإنّـا نقول: ليس الأمرُ كذلك فإن انشقاقَ القمر، وفتحَ مكة كان بالصلح أو بالقهر؟ وكون ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ هل هو آيةٌ من كل سورة أم لا؟ وكون الإقامة مثنى أو فرادى؟ مع مشاهدةِ الصحابة لذلك مدةَ حياة رسول الله صلى الله عليه كلَّ يومٍ خمسَ مرات، وكذلك أحكام الصلاة والزكاة مع مشاهدتهم هذه الأمور من النبي ع م مدةَ حياتهِ؛ كلُّ ذلك أمور عظيمةٌ وقعت بمشهدِ أكثرِ الأمة، ثم إنّـه لم ينتشر منها شيءٌ؟

وكذلك المعجزاتُ المرويّةُ عن رسول الله ﷺ مثل إنطاق البهائم، وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، وانفجار الـماء من بين أصابعه، وحركة الشجرة من مكانها بأمره، وكلُّ ذلك من أعجب الأشياء، وكانت الواقعةُ بمشهدِ الخلق الكثير، ثم إنّـها لم تنتشر.

ثم إن سلّمنا أنّ الأمورَ الواقعة بمشهد الجمع العظيم يجب أن تنتشر! ولكن إذا كان لهم داعٍ إلى الكتمان، أم إذا لم يكن؟ ع م.

وبيانُـه: أنّ أهل الجمعة لو تصوروا أنّـهم لو أخبروا بما رأَوه لوصلت إليهم مضرّةٌ عظيمة مثل القتل، وأن كتمانَـهم ذلك يفيدُهم منفعةً عظيمة، فإنّـه لا يوجد الإخبار بذلك إلا من أحد رجلين: إما ممن له داع يزيد على هذا الصارف، أو ممن لا يبالي لشيء[1] أصلًا!

(١) في (ج): «بشيء».

ولـما كان وجود هاتَين الصفتين قليلاً وجبَ أن لا يُصوَّر الإخبارُ مع تلك الصوارف إلا عن جماعة قليلة.

وإذا ثبت ذلك! فنقول: إنّ دواعي الكتمان كانت حاصلةً في النصّ على عليّ رضي الله عنه لأمور:

منها: حسد طائفة على الفضائل الكثيرة التي كانت له.

ومنها: عداوةُ آخرين بسبب أنّـه قتل أقاربَهم.

ومنها: دخولُ الشبهة على آخرين بسبب رواية أبي بكر قولَه ع م: «الأئمة من قريش»، وظنُّهم أنّ هذا العام صار ناسخاً للنصوص السابقة

ومنها: أنّـهم لـما رأوا وجوه الصحابة تركوا العملَ بالنص الجليّ اعتقدوا أنّـهم لولا إطلاعُهم على ناسخٍ لذلك النصّ، وإلا لـما خالَفوه.

ومنها: حصولُ الخوف لطائفةٍ أخرى من رواية النصّ.

فلـما حصلت هذه الأسبابُ بقي ذلك النص مكنوناً، والذي يُبيّن احتمالَ الكتمان ـ مع العلم بصحة الشيء ـ أمورٌ:

الأول: قال الله تعالى مخبراً عن أهل الكتاب: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[البقرة: ١٤٦]، وقال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾[النمل: ١٤].

الثاني: ما علِمنا من القرآن والأخبار عن ضلال قوم موسى بعبادتهم العجل، مع علمِهم الضروريِّ بفسادِ كون العجل آلهاً[1]، ولعل الضالّين بعبادة العجل كانوا أكثرَ من جميع المسلمين الذين كانوا بالمدينة.

---

(١) في (ج): «آلهاً».

الثالث: أن كثيراً من الصحابة ـ كطلحةَ والزبيرِ بعدَ مبايعتهم أميرَ المؤمنين ـ نسبوا إليه ما كان بريئاً منه، وتبرؤوا منه، وحاربوه، وامتنع سعدُ بن أبي وقاص ومحمدُ ابن مسلمة[١] وابنُ عمر وغيرُهم من بيعته مع بيعة المسلمين له.

وعائشةُ ـ مع صحبتها والتصاقها برسول الله ﷺ وروايتها فيه الفضائلَ الجمّة ـ حاولت مقاتلته.

ومعاويةُ وعمرُو بن العاص ـ مع علمهما بفضلِهِ وسماعِهما قول النبي ﷺ: «يا عليُّ، حربك حربي وسلمُك سلمي»[٢]، وقوله: «اللهم والِ مَن والاه، وعادِ مَن عاداه، وانصُر من نصَرَه، واخذل من خذله»[٣]، وقوله ع م: «عليٌّ مع الحقّ، والحقُّ مع علّي، يدور حيثما دار»، وغير ذلك من الأفعال والأقوال الدالّة على نهاية الإعظام ـ لعناه وقاتلاه، وإذا جاز ذلك عليهما فلم لا يجوز مثلُه على غيرهما؟

الرابع: أنّ الأنصار طلبوا الإمامةَ مع أنّ النبي ﷺ بيّن أنّ الإمامَ لا بدّ بأن يكون من قريش، فطلبُهم للإمامة إما أن يكون للجهل بما قال الرسول عليه السلام، أو لعِنادٍ؟ وكيف ما كان جازَ مثلُه هاهنا.

فلهذه الأسباب لم ينتشر النصُّ على عليّ رضي الله عنه مثل انتشار سائر الأمور العظيمة

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرناه يقتضي نفيَ النصّ! لكن هاهنا ما يدلُّ عليه، وهو أنّ شرائط التواتر ثلاثةٌ:

---

(١) في (ج): «سلمة».

(٢) أخرجه ابن المغازلي في «مناقب أمير المؤمنين علي رضي الله عنه» (٧٣).

(٣) أخرجه ابن حبان في «صحيحه»، كتاب إخبارة ﷺ عن مناقب الصحابة (٦٩٣١)، وابن ماجه في «سننه»، افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة، باب فضل علي بن أبي طالب رضي الله عنه (١١٦).

أحدها: أن يكون الإخبارُ عن أمرٍ مُدرَكٍ لا يقعُ فيه الاشتباه.

والثاني: بلوغُ المخبِرين في الكثرة إلى حيثُ يمتنع تواطؤُهم على الكذب.

والثالث: أن يكون حالُهم في كلّ الأزمنة كذلك.

وإذا عرفت ذلكَ! فنقول: خبرُ الشيعة عن النص الجليِّ مستجمعٌ للشرائط الثلاثة، وكلُّ خبرٍ استجمعَ الشرائطَ الثلاثة كان متواتراً مُفيداً للعلم أنتج أنّ خبرَ الشيعة عن النصّ الجلي متواترٌ مفيدٌ للعلم.

فأما المقدمة الثانية فلا نزاع فيها، وأما المقدمة الأولى فهي محتاجة إلى التقدير، فنقول:

أما الشرط الأول، فثبوته ظاهرٌ؛ لأن المخبَرَ عنه هو تنصيصُ الرسول عليه السلام، وكلام النبي فيه أمورٌ محسوسةٌ بعيدةٌ عن الناس، فلو جوّزنا تطرق الاشتباه إليه فليجُز مثله في سائر المشاهَدات وذلك يجرُّ إلى السفسطة.

وأما[1] الشرط[2] الثاني ـ وهو كثرة الناقلين في زماننا ـ فظاهر أيضاً؛ لِـما نعلم ـ بالضرورة ـ بلوغَ الشيعة في الكثرة والتفرق في مشارق الأرض ومغاربها إلى حيث يُعلَمُ ـ بالضرورة ـ امتناع تواطؤهم[3] على الكذب.

فأما الشرط الثالث ـ وهو أن حال الرواة في كل الأزمنة كانت كذلك ـ ففيه طُرقٌ ثلاثة:

الأول: أنّ الشيعة ـ على كثرتهم في زماننا ـ يخبرون عن أهل العصر الذين أخذوا النصَّ عنهم إنه كانت صفتُهم كصفتِهم في امتناع الكذب منهم ووقوع التواطؤ عليه

---

(١) كذا في (ج): «وأما»، وفيهما: «فأما».

(٢) في النسخ: «الشروط»، ولعلها «الشرط» كما قدرناها أو «المشروط».

(٣) كذا.

منهم، وأن أهل العصر الذي قبلهم أخبروا أنّ من أخذوا النص منه كانوا كذلك، إلى أن ينتهي إلى النبي ﷺ، وخبرُهم طريقٌ إلى العلم بما أخذوا به، وقد أخبَروا بصفةِ مَن أخذوا النصَّ عنه، فكانوا صادقين فيما أخبروا به من ذلك، فصحَّ تكاملُ شروط التواتر في نقل الشيعة في كلّ عصر.

الثاني: أن نقول: إن هذا الخبر لو كان مما وضَعَهُ قومٌ مُعيَّنون ـ في وقتٍ معين في عصرٍ معين ـ لوجب أن يُعلم ذلك بالتواتر، وبطلان اللازم يدلُّ على بطلان الملزوم.

وبيان الشرطية: أن القول بهذا النصّ يتضمّن أموراً عظيمة في تخطئة السلف وتضليلهم، والدواعي أبداً كانت متوفرةً على إبطال هذا المذهب واستخراج عيوبه، وليس في المعايب أعظمُ من كونه موضوعاً، فلو كان كذلك لوجب توفُّر الدواعي على نقل ذلك وإشاعته، لا سيما وكان الاستيلاءُ أبداً لِـمُنكِري هذا النصّ والغلبةُ كانت في جانبهم، والمثبتون له كانوا مقهورين وفي التقية والخوف، وبهذا ظهر الفرقُ بين ذلك وبين ما ألتزمتُم علينا من وجوب اشتهار النص الجليِّ الذي كان على عليّ رضي الله عنه؛ لأن هناك وُجد الخوفُ من إظهاره وهاهنا توفّر الدواعي على إظهار كون هذا النصّ مُختلفاً، ولم يوجد الخوفُ فيه أصلاً.

وإذا ثبت ذلك! فنقول: من الظاهر أنّـه متى كانت الدواعي متوفرةً على النقل ولم يُوجَد مانعٌ من الإشاعة والإظهار وجب أن يشيع فيما بين الناس كونُ هذا النص مختلَقاً موضوعاً، وأن يتواتر الخبرُ بذلك، وأن يحصل العلمُ الضروريُّ به، فلـما لم يكن كذلك؛ ثبتَ أنّ حالَ الرواة في جميع الأزمنة كحالهم في هذا الزمان.

لا يقال: المذاهبُ المختلفة إنما يجب اشتهارُ واضعيها ووقتُ حدوثها إذا سمع الناسُ ذلك المذاهب من ذلك الإنسان بعد أن لم يسمعوه من أحدٍ.

أما إذا وضع الإنسانُ مقالةً وذكَرَها لواحدٍ، وقَبِلَ ذلك الواحدُ وذكر الاثنين من غير أن ينسبها إلى واضعها، ثم الاثنان يذكران تلك المقالة لأربعة أخرى من غير النسبة إلى من سمعوها منه، ثم لا يزال يذكر بعضُهم لبعضٍ من غيرِ إسناد، فإن ذلك الخبرَ ينتشر ولا يُعرَفُ مخترعُه ولا وقتُ اختراعِه! ومثاله الأراجيفُ الواقعة في كلِّ زمانٍ من غير أن يُعرف مخترعُها ولا وقتُ اختراعها.

لأنـا نقول: إذا جوّزتم ذلك فجوِّزوا مثلَه في كل الأخبار المتواترة، وذلك يقتضي الطعنَ في الخبر المتواتر أصلاً.

الثالث: أنّ هذا النصّ ـ لو كان كذباً ـ لَـمَا دعى إلى روايته إلا الهوى وكان ينبغي أن لا يَرويه من لا يهوى مُقتضاه، وقد رواه أصحابُ الحديث كابن جرير الطبري[1] وليس هو من الإمامية ـ فبطلَ أن يكون كذباً.

والجواب: أنّـا قد بيّـنّا أنّ الأمرَ العظيم الواقعَ بمشهدِ الجمعِ العظيم لا بدَّ وأن ينتشر، ونزيده الآن تقريراً فنقول:

لو جاز كتمانُ النصّ الجليّ لأجلِ الحسدِ والعداوة من قومٍ، والشبهةِ من آخرينَ لجازَ أن يكون النبيُّ ع م قد غيّر الحجَّ عن الكعبة إلى العراق، ثم بقي ذلك مكتوماً لأجل أنَّ بعضَ العرب كرِهَ ذلك؛ لِـمَا عَلِمَ فيه من عمارةِ بلدتهم، وصلةِ أهل الآفاق لهم، وامتياز أهلِ بلدتهم في الشرفِ عن سائر البلاد، فهذا البعضُ كتمَ ذلك النصَّ لهذا الغرض، وكتمَه الباقون لِـحُسنِ ظنِّهم بالأولين!

ولجاز ذلك أيضاً في نسخ بعض الصلوات أو زيادة صلواتٍ أُخر، وذلك

---

(١) هو الإمام العلم المجتهد، أبو جعفر، محمد بن جرير، صاحب التصانيف البديعة، منها «التاريخ»، و«التفسير»، و«تهذيب الآثار»، وغيرها، (ت٣١٠هـ).
ترجمته في: «وفيات الأعيان» (٤: ١٩١)، و«سير أعلام النبلاء» (١٤: ٢٦٧).

يؤدي إلى ارتفاع الثقة بالشرع كله، بل نقول: المنصوصُ على الإمام أَولى بالظهور من نقل هذه الأمور؛ لأنّ الحاجة إلى الإمام أمسّ؛ لأنّ به يتمُّ الحجُّ، والجهاد عليه يتوقّف أمرُ الدنيا.

وقد يجوز أن يُنقَل الشيءُ وألا يُنقَلَ[1] ما هو دونه إما في الخفاء وإما في الحاجة، فأما أن يُنقَل الشيء ولا يُنقَل بالاهتمام به أَولى فمحالٌ.

ألا ترى أنّـه لا يجوز أن ينقلَ أهلُ المسجد ما قرأه الإمامُ، ولا ينقلون الفتنةَ العظيمةَ الواقعةَ فيه؟

لا يقال: الفرقُ بين كتمان النص على الإمام وبين كتمان النصّ على النسخِ في الصلوات والحجّ من وجوه ثلاثة:

الأول: أنّ النص على الإمامِ قد نقله بعضُ الناس، فلو كان النصُّ على الأمور التي ذكرتُموها موجوداً لنقله بعضُ الناس أيضاً.

الثاني: أنَّ للناس أغراضاً دنيوية في كتمان النص في الإمامة، وليس لهم غرضٌ دنيويٌّ في كتمان بعض العبادات.

الثالث: أنا نعلم ـ بالضرورة ـ عدمَ النص على الأمور التي ذكرتُموها، ولا نعلم ـ بالضرورة ـ عدمَ النصّ على أميرِ المؤمنين، ولو كان أحدهما جارياً مجرى الآخر لَـمَا كان كذلك.

لأنـا نقول: أما الأول، فباطل؛ لأنّـه إن جاز على أكثرِ الخلق كتمانُ الأمر العظيم جاز أيضاً على الكلّ؛ لأنّـه ليس يمتنعُ أن يكون حكمُ القليل كحكم الكثير؛ فإن ما يجوز على مئة ألف يجوز على مئة ألفٍ وعشرة.

---

(١) في (ج): «إلا بنقل».

وأما الثاني، فباطل أيضاً؛ لأنّ في كتمان النص على العبادات أغراضا[١] منها التخفيف، ومنها المنافع الدنيوية؛ كما ذكرنا في الحج.

غايةُ ما في الباب أن يُقال: الأغراضُ في كتمان النصّ على العبادات أقلُّ منها في كتمان النصّ على الإمامة، ولكن ذلك لا يُفيد القطعَ بامتناع كتمانِ النصّ على العبادات، بل يفيد كونَ هذا الكتمان أندرَ من كتمان الأول.

وأما الثالث، فباطل أيضاً؛ لأن تفاوُتهما في كونِ أحدِهما ضرورياً والآخرِ نظرياً بوضعٍ[٢] من قياسِ أحدِهما على الآخَر لانسدّ بابُ الاستدلالِ بالضروريّات على النظريات، وذلك سدٌّ لباب النظر[٣].

وأما الانشقاق فقد منع الحليميُّ وقوعَه، وحمل قولَهُ تعالى: ﴿وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ﴾ [القمر: ١] على أنّ المرادَ سينشقُّ.

وولئن سلّمنا وقوعَهُ! فلعلَّ الشاهدين ما كانوا في حدِّ التواتر؛ لأنّـهُ آيةٌ بيّنة، وأكثر الناس كانوا تحتَ السقوف، فلذلك لم ينـتهِ.

وأما أنّ فتح مكة كان ذلك صلحاً أو عنوة، فليس ذلك من الأمور الظاهرة؛ لأن كيفية انفتاحِ البلاد مما لا يظهرُ إلا لأكابر العسكر.

وأيضاً: فلا فائدةَ في معرفة ذلك، بخلاف النصِّ على عليٍّ؛ فإنّـه كان أمراً جلياً وجميعُ مصالح الدين والدنيا كان متعلِّقاً به.

وأما التسميةُ فقد منعَ القاضي كونَها آيةً من كلِّ سورةٍ بتقديرِ كونِها، كذلك ليس حُكمُ رسول الله[٤] بكونها كذلك جارياً مجرى نصِّه على إمامة عليٍّ في الجلاء.

(١) كذا. وهي في (ج): «أغراض».
(٢) في (ج): «بوضع» أو «يوضع».
(٣) كذا السياق، وفيه ضعف. وهو كذلك في (ج).
(٤) في (ج): «حكم الرسول».

وأما أمرُ الإمامة فلعلَّ المؤذِّنين في عهد الرسول[١] ﷺ كانوا يُقيمون تارةً فرادى، وتارةً مثنى، ثم أنّ بعضَ الرواة نقَلَهُ على أحدِ الوجهَين، والبعضَ على الوجه الآخَر، فصار اختلافُ الرواياتِ منشأً للاختلاف.

وأمّا المعجزاتُ التي ظهرَت على يدَيهِ فلعلَّ المبصِرين لها ما كانوا بالغين إلى حدّ التواتر، فإن كان السامعون النصَّ الجليَّ على عليٍّ غيرَ بالغين إلى حدّ التواترِ كان ذلك تركاً منهم لمذهبهم.

قوله: كتموا النصَّ لأغراضٍ.

قلنا: قد بيّنّا أن تجويز ذلك يسدُّ بابَ القطع بصحّة الشرائع.

وأما قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾[النمل: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾[البقرة: ١٤٦].

قلنا: إنا لا نُنكر جواز تعمُّد الجماعةِ للكذب، وإنما أحَلنا ذلك على الجمعِ العظيم، ولعلهم كانوا قليلين.

قوله: إن قومَ موسى ع م عبدوا العجلَ مع علمِهم بفساد ذلك.

قلنا: قد بيّنّا دليلنا على استعظامِ الصحابة رضي الله عنهم نصوص الرسول ع م، ولسنا نُسلّم أنّ قوم موسى كانوا مستعظمين له! وكيف وقد نسبوه إلى قتل هارون وإلى إرادة هلاكهم حينما كانوا في التيه، ولما نهاهم هارونُ عن عبادة العجل واجهوه بالردّ، وأما الصحابةُ رضي الله عنهم فكانوا بالعكس من ذلك.

ثم إن سلّمنا استعظام أولئك لأوامر موسى عليه السلام[٢]! فلا نسلّم أنّهم كانوا عالمين ببطلان الحلول على الإله، بل المنقولُ أن في التوراة كلماتٍ كثيرةً موهمةً

(١) في (ج): «رسول الله».

(٢) «عليه السلام» ورسمت: «ع م».

للتشبيه، ولعلهم ما نظروا في الأدلة العقلية المبطِلة للتشبيه فأجرَوا تلكَ الآياتِ على ظواهرِها كما وقع للمشبهة في زماننا، فاعتقدوا لذلك جواز الحلول.

ولئن سلمنا كونهم عالِـمين بامتناع ذلك! لكن لعلّ الباقين صرّحوا بإنكار ذلك في مسألتنا، لـم يذكر أن أحداً من الصحابة نقلَه.

قوله: إن طلحة وزبير وعائشةَ خالفوا عليّاً لا لشبهةٍ.

قلنا: لا نُسلّم! بل شُبهتُهم إنما هو مشاهدتُهم قتلةَ عثمان في عسكره، وامتناعُه من إجراء القِصاص عليهم، فاعتقدوا أنَّ ذلك خطأٌ يُوجب انعزالَه، ولذلك فعلوا ما فعلوا.

وأمّا سعدٌ وابنُ عمر ومحمدُ بن مسلمة فإنما امتنعوا من البيعة لحديثٍ رواه سعدٌ عن النبيِ ع م أنّ الأَولى بالإنسان أن يصير حبيسَ[1] بيتِهِ في زمان الفتنة، أو لفظٌ هذا معناهُ[2].

وأمّا علمهم بقوله عليه السلام[3]: «يا عليّ، حربك حربي وسلمك سلمي»[4] فلعلّهم اعتقدوا أنّ النبي ﷺ[5] [6] ما أثبتَ ذلك مُطلَقاً بل بشرطِ أن لا يصدرُ عنه

---

(١) في (ج): «جليس».

(٢) أخرج الترمذي في «سننه»، في الفتن، باب ما جاء أنه تكون فتنة القاعد فيها خير من القائم (٢١٩٤) أن سعد بن أبي وقاص قال عند فتنة عثمان بن عفان: أشهد أن رسول الله ﷺ قال: «إنها ستكون فتنة القاعد فيها خير من القائم، والقائم خير من الماشي، والماشي خير من الساعي» قال: أفرأيت إن دخل علي بيتي وبسط يده إلي ليقتلني؟ قال: «كن كابن آدم».

(٣) «عليه السلام»: رسمت: «ع م».

(٤) سبق تخريجه.

(٥) «صلى الله عليه وسلم» رسمت: «صلعم».

(٦) كذا. وهي أيضًا في (ج).

المعصيةُ، فلـما اعتقدوا أنّ امتناعَهُ عن إقامة القصاص على قتلة عثمان معصيةٌ اعتقدوا أنّ هذه الحديث لا يمنعُ من محاربته، وهذا كما يقوله الروافضُ في جميع الفضائل الواردة في الصحابة رضي الله عنهم.

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكن المكابِرين في هذه المواضع كانوا قليلين، ونحن إنّما[١] أنكرنا جواز ذلك على الخَلق العظيم.

قوله: الأنصار طلبوا الإمامةَ مع علمهم بقوله ع م: «الأئمة من قريش».

قلنا: هذا الحديثُ من باب الآحاد، ثم إنّـه ضعيفُ الدلالة على منعِ غير القُرشي من الإمامة؛ لأن وجه التعلُّق به إما من حيث إنّ تعليقَ الحُكم بالاسم يقتضي نفيَهُ عن غيره، أو أن الألف واللام يقتضيان الاستغراق.

والأول باطلٌ، والثاني مُختَلَفٌ فيه! فكيف يُساوي ذلك ما يدّعونه في النصّ التواتر الذي لا يحتمل التأويل.

وأيضاً: فلأنّ هذا الحديثَ ـ مع ضعفه في الأصل والدلالة ـ لـما احتجّوا به على الأنصار تركوا طلبَ الإمامة، فكيف نعتقد بهم عدم قَبول النصّ المتواتر الجليّ؟

قوله: خبرُ الشيعة عن النص الجليّ على أمير المؤمنين مستجمعٌ للشرائط الثلاثة.

قلنا: لا نُسلّم! ولا نزاعَ في الشرطين الأولَين، إنما النزاعُ في الشرط الثالث، وهو أن الرواة في كل الأعصار الـماضية كانوا في حدّ التواتُر.

قوله: الشيعةُ ـ مع كثرتهم في زماننا ـ يُخبرون عن كون الرواة في كلّ الأعصار الـماضية إلى عهد رسول الله ﷺ بالغين إلى حدّ التواتُر.

قلنا: هذا لا يستقيمُ على أصولكم؛ لأن عندَكم أنّ جميعَ المسلمين ارتدوا بعد

---

(١) في (ج): «إنا».

رسول الله ﷺ ولم يبق منهم على الإسلام إلّا عددٌ يسيرٌ أقلُّ من العشرة.

وأيضاً: فلأن المرتضى نقل في الثاني[1] عن أبي جعفر بن قنة أنّـه قال: النصُّ الجليُّ كان بحضور أقوامٍ قليلين، وأمّا الذي كان بحضور الجمع الكثيرِ، فهو النصُّ الخفيُّ يومَ الغدير.

وأيضاً: فلأنّـه إما أن يُقال: بأن عوامَّ الشيعة وعلـماءَها في زماننا هذا يدّعون الروايةَ عن أهل التواتُر عصراً بعد عصر إلى أن يتصل ذلك بزمان النبي ﷺ، وإما أن يقال: المدّعون لهذه الدعوى علـماءُ الشيعة.

والأول ظاهرُ الفساد؛ لأن جملةَ العوامّ منهم وأكثرَ المتوسّطين من علـمائهم لا يُمكنهم معرفةُ كيفية هذه الدعوى على الوجه المحّقق، فضلاً عن أن يقال: إنّـهم يعلمون ذلك بالضرورة.

والثاني لا يُوجب مقصودهم؛ لأنّـه لم يبلغ علـماؤُهم في الكثرة إلى حيثُ يُمنع تواطُؤهم على الكذب.

قوله: لو كان النصُّ مختلقاً لوجب اشتهارُ كونه كذلك.

قلنا: هذا منقوضٌ بدعوى البكرية النصَّ الجليَّ على أبي بكر؛ فإنّـه من المذاهب المختلقة[2] لا سيما عندهم مع أنّـه لم يُشتهر عندَ الإمامية واضعُها ولا زمان وضعها.

وكذلك منقوضٌ بالأحاديث المرويّة في القضاء والقدر وفضائل الصحابة؛ فإنّـها عندكم موضوعةٌ، وكذلك الأحاديثُ المروية في التشبيه؛ فإنّـه لم يُعرفْ واضعُ هذه الأحاديث ولا زمانُ وضعِها.

---

(١) في (ج): «الشافي».

(٢) في (ج): «المختلفة».

وأيضاً: فإن جاز عندكم كتمانُ الأمة النصَّ على عليّ لبعض الأغراض! فلم لا يجوز عليهم كتمانُ واضع هذا النص لأغراض أُخر منها إدخالُ الشُّبه في قلوبِ الخلق ـ وذلك من أغراض المنكِرين لهذا الدين؟

ومنها أنّـهم لـما اعتقدوا إمامة أمير المؤمنين اعتقدوا جوازَ تقريره بكل ما يمكن حقاً كان أو باطلاً!

وأيضاً فما ذكرتُموه إنّما يُفيد كون هذا النصّ مرويّاً بعد أن لم يكن مرويّاً، ولا يُوجب أن يكون لم يزَلْ متواتراً، فما يُؤمنكم أنّـه لم يزل معروفاً فيما مضى على وجه الآحاد إلى زمن الرسول ﷺ وأنتم إنما تريدون الدلالة على تواتره؟

وأيضاً: فالمتكلمون يقولون: إنا نعلمُ هذا المذهبَ وضعَهُ هشامُ بن الحكم ونصَرَهُ ابنُ الراوندي، وكلُّ من تتبع الأخبار وخالطَ الرواة علمَ أن هذا النصّ ما كان مذكوراً أصلاً في زمان الصحابة، ولا في زمان التابعين

قوله: أنّ ابنَ جرير صحّح هذا النصَّ.

قلنا: إنّـه روى في قوله: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾[الشعراء: ٢١٤] رواياتٍ غيرَ مُشتمِلةٍ على هذا المعنى إلا روايةً واحدةً ذكر ذلك فيها.

فأما ابن إسحاقَ والواقديُّ[١]، فقد ذكرا القصة يوم الدار ولم يذكرا ما ذكرتُموه.

---

(١) هو الإمام الأخباري القاضي، أبو عبد الله، محمد بن عمر بن واقد الأسلمي المديني، أحد أوعية العلم على ضعفه المتفق عليه، ولا يستغنى عنه في المغازي وأيام الصحابة وأخبارهم، له كتاب «الردة»، و«الطبقات» وغيرهما، ت٢٠٧هـ.

ترجمته في: «تاريخ بغداد» (٤: ٥)، و«سير أعلام النبلاء» (٩: ٤٥٤).

فأمّا الطبريُّ، فإنّـه ذكر في ذلك رواياتٍ أكثرُها خاليةٌ عن ذلك، وذكر أيضاً روايةً فيها أنّـه عليه السلام قال في حق عليٍّ يومَ الدار: «إنّـه خليفتي فيكم»، فأما أن يقول: «إنّـه خليفتي فيكم من بعدي»[1] فلم يذكُره.

ثم إن سلّمنا أنّـه ذكره! فلعله رواهُ قبل أن يثبُتَ عندَه صحةُ هذا الحديث؛ فإن من المحدِّثين مَن يروي كلَّ غثٍّ وسمين.

ثم إن سلّمنا ذلك! فلا نُسلّم إنّـه ما كان متَّهماً بالتشيع.

ثم إن سلّمنا ذلك! إلا إنّـه يعارضُهُ إنكارُ الزيدية بعدم هذا النصِّ الجليِّ، مع أنّـهم من أشد الناس حبّاً لأمير المؤمنين كرّم الله[2].

الطريقة الثانية: أن نقول: أنّ عليّاً لو كان منصوصاً عليه لكان كلُّ واحد من الصحابة إمّا أن يكون قد عَلِمَ ذلك النص، وإمّا أن لا يكون، والقسمان باطلان، فالقول بالنصِّ باطل.

بيان فساد القسم الأول: إنّـهم كلَّهم لو علموا هذا النص فإمّا أن يكونوا قد علموا مع ذلك أنّـه ما صار منسوخاً، أو اعتقدوا فيه إنّـه صار منسوخاً، والأول باطلٌ من ثلاثة أوجه:

الأول: أنّـهم ذكروا كلماتٍ يحكيها في المسلك الثالث، وهي بحيثُ لو كانوا عالِـمين بالنصّ لجَرَت تلك الكلمات مجرى الوقاحة، واجتماعُ الخلق العظيم على الوقاحة مُـحالٌ، فاستحال أن يكونوا عالِـمينَ بالنصّ.

الثاني: أنّـهم لو دفعوا هذا النصَّ ـ مع علمهم بلزوم ذلك ـ لكانوا مرتدّين،

---

(١) سبق التعليق على هذه الرواية.

(٢) كذا. وكذا هو في (ج).

وذلك باطل؛ لأنّ القرآن وردَ بالثناء عليه[١]، وعلمنا أيضاً ـ بالضرورة ـ منه عليه السلام إكرامُه إياهم.

الثالث: أنّ كلّ واحدٍ منهم لو عَلم ذلك النص لكانت مخالفتُهم لذلك النصّ إما أن يكون لا لغرض، أو لغرض.

والأول: محال؛ لأنـا نعلم ـ بالضرورة ـ شدّةَ محبةِ الصحابة للنبي عليه السلام واستعظامِهم لأوامره ونواهيه حتى صبروا لأجله على هجرِ الأوطان وبذلِ الـمُهَج وقتل الأقارب في نُصرة الدين وردِّ الأعراب المرتدّين إلى الإسلام وغزوِ فارس والروم وهم أضعافُهم[٢] عَدداً، وأوفر منهم عُدداً[٣]، وتشديدَهم على الأمّة في الغنائم ـ ولو بأقلّ القليل ـ وتشديدَهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكل ذلك يدلُّ على وقوفهم[٤] بصحّةِ هذا الدين واعتقادِهم أنَّ الجنةَ في متابعته، والنارَ في مخالفته.

وإذا كان كذلك استحال منَ الجمع العظيم ـ الذي هذا حالُهم ـ مخالفةُ النص الجليِّ لا لغرض.

وباطلٌ أيضاً أن يكون لغرض؛ لأن ذلك الغرضَ إمّا أن يكون هو مجردَ صرفِ الإمامة عن عليٍّ الذي هو المنصوص عليه بغضاً له[٥] أو تحصيلها لأنفسهم، أو تحصيلها لأبي بكر.

---

(١) في (ج): «عليهم».

(٢) زاد في (ج) هنا: «فهم».

(٣) في (ج): «مددًا».

(٤) في (ج): «وثوقهم».

(٥) رسمت «بفضاله» وقدرناها: «بغضًا له»؛ لأنها أنسب للمعنى.

والقسم الأول باطلٌ، **أما أولاً**: فلأنهم رووْا الأحاديثَ الدالّة على كمال فضله، ولو أنّـهم كانوا مبغضين له لَـمَا فعلوا ذلك.

لا يقال: إنّـهم ما قدروا على ذلك الكتمان.

لأنـا نقول: لو لم يكونوا قادرين على كتمان هذه الأحاديث التي طريقُها الآحاد فلَأنْ لا يكونوا قادرين على كتمان النص ا لجليّ المتواتر كان أَولى.

وأمّا ثانياً: فلأنّ عليّاً كان من أشدِّ الناس اختصاصاً برسول الله ﷺ، والأغلبُ على الطباع ميلُها إلى أقارب الرئيس الـمألوف رئاسة لا إلى الأباعد، ولهذا يستجيب الناس لطاعته من المِلك ولا يستجيبون لطاعة مَن لا يكون مِن بيت الملك.

وأمّا ثالثاً: فلأن الناس لو كانوا مُبغضين لعليّ رضي[1] لكان ذلك بسبب ما نالهَم من إيذائه ومعلوم أنّـه ما قتل أحداً ولا آذى إنساناً إلا بأمر النبي ﷺ، فكيف يكونون مُبغضين له مع فرطِ محبتهم للرسول ع م، وعلمِهم بأن الذي فعلَهُ عليٌّ رضي الله عنه قد كان بأمر الرسول ﷺ.

وأما رابعاً: فهو أن عليّاً ما قتل أحداً من أقارب الأنصار، بل الذي قتل أقاربَهم كانوا معَه مثل أبي سفيان وخالدِ بن سعيد بن العاص!

قال أبو سفيان: أرضيتُم ـ معشرَ بني عبد منافٍ ـ أن يكون أميركم من تيم لأملأنّـها على أبي بكر خيلاً ورجلاً، وأمّا خالدُ بن سعيد فإنّـه لم يُبايعْ إلا بعد أن عرَفَ رأيَ بني هاشم.

وأمّا القسم الثاني ـ وهو أن يكون غرضهم من مخالفة النص تحصيل الإمامة لأنفسهم ـ فهو باطلٌ، **أمّا أولاً**: فلأنَّ أكثر الصحابة كانوا جازمين بعدمِ وصول الإمامة إليهم.

---

(١) في (ج): «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

وأمّا ثانياً: فلأنّ الأنصار قد طلبوها لأنفسهم، والمهاجرين منعوهم عنها، وزعموا أنّـهم أَولى بها من الأنصار مُحتجّين على ذلك بهجرتِهم، وابتداءِ الله تعالى في كتابه بذِكرِهم، وكونِهم من قريش، ومعلوم أن هذه الحُجج ليست قاطعةً في اقتضاء تقدُّمهم على الأنصار.

فلو كان عليّ رضي الله عنه منصوصاً عليه لكان من الواجب تصريحُ الأنصار بمنعِ المهاجرين عنها، لفعلوا ذلك، لا سيّما وتسليمُهم الإمامة إلى المهاجرين يتضمّن خروجَهم عن الدين.

ومعلومٌ ـ بالضرورة ـ أنّ العاقل لا يرضى بالخروج عن الدين بالمقهورية للخصم، ولا يذكُر ـ في هذا المقام ـ الكلامَ الذي لو ذكره لفاز بأعلى درجاتِ الذي يعتقد أنّـه لا سبيلَ إلى النجاة إلا بمُبايعته، ولصار غالباً للخصم، فلـما لم يذكُرِ الأنصارُ ذلك عَلِمنا عدَمَه.

لا يقال: يحتمل أن يكون سكوتُ الأنصار لخوفهم من المهاجرين.

لأنـا نقول: هذا باطلٌ، **أمّا أولاً:** فلِـما قيل: إنّـه لم يحضر السقيفة من المهاجرين إلا أبو بكر وعمرُ وأبو عبيدةَ وسالـمٌ مولى أبي حذيفة.

وأمّا ثانياً: فهبْ أن أكثر المهاجرين كانوا حاضرين! إلا أن الدارَ كانت للأنصار، والغلبة كانت لهم، لا سيّما عند انضمام بني هاشم إليهم، وخاصّة مثل عليّ والعباس والزبير والمقداد ـ مع كمال شجاعتهم وعَظم وقعِهم في القلوب ـ وكان[1] أبو سفيان ـ وهو شيخ بني أمية ـ معهم، وكانت فاطمة عليها السلام ـ مع منصبها ووقعِها في القلوب ـ معهم، فكيف يمكن خوف هؤلاء مع جمهور الأنصار من المهاجرين؟

---

(١) في (ج): «لو كان».

وأما القسم الثالث ـ وهو أن يكون الغرضُ من مخالفتهم النصَّ تحصيلُ الإمامة لأبي بكر رضي الله عنه ـ فمن المعلوم أنّه لا بدّ لهم من غرضٍ في صرفِها إليه، وذلك باطلٌ من وجهين:

أحدهما: أنّ ذلك الغرض إمّا رغبة، أو رهبة، أما الرغبة إما دينية، أو دنيوية.

أمّا الدينية فباطلة؛ لأنّهم لم يعتقدوا فيه كونَه نبيّاً ناسخاً لشرعِ محمد عليه السلام، بل لو اعتقدوا أن صرف الإمامة إليه أَولى، لكان ذلك بسبب اعتقادهم أنّ النبيّ عليه السلام[1]، فكيف يمكن أن يستخفّوا بنصّ الرسول عليه السلام لغرضِ تعظيمِ الرسول عليه السلام؟

وأمّا الدنيوي، فهو أيضاً باطل؛ لأن أبا بكر رضي الله عنه ما كان له من المال ما يقدرُ به على صرفِ وجوهِ الصحابة عن الدّين وإخراجِهم عن الإسلام.

ولو كان له ذلك! فمعلوم ـ بالضرورة ـ أنّه ما أعطاهم شيئاً، ولا خفّفه عنهم تكليفاً، بل كان أبداً يُكلّفهم بالأفعال الشاقة من الغزوات، وكيف لا نقول ذلك؟ وهو لم يدفع الأنصار عن الإمامة بالأموال والجاه، بل بالدين!

وأمّا الرهبة فباطلة؛ لأن جملةَ بني هاشمٍ، مع بني أمية، مع كلّ الأنصار يستحيلُ أن يكونوا خائفين من أبي بكرٍ مع قلة ماله وأعوانه، وذلك معلومٌ بالضرورة.

وثانيهما: أنّ إسكاتَ الجمع العظيم عن أمر عظيم ـ يعرفونه بالضرورة إمّا بالترغيب أو بالترهيب ـ لا يمكنُ إلا بعد مُضيّ مدّةٍ مديدة، من ذلك الترغيب والترهيب.

ألا ترى أن الملك العظيم لو حاوَلَ إسكات الناس عن الإخبار عن بعض

---

(١) كذا، وكأن في سياق كلامه سقطاً. وكذا هو في (ج). ويبدوا أن التقدير المناسب: «فَضَّلَه».

الوقائع المشهورة فإنّـه لا يقدر على ذلك؟ وإن قدر عليه فإنما يقدر بعد تعذيباتٍ كثيرةٍ من القتل والصلب، وترغيبات كثيرة مع الخِلَع والعطايا الجزيلة!

فكيف يتصور ذلك من أبي بكر رضي الله عنه في المجلس الأول ـ وهو يوم السقيفة ـ من غير أن يظهر منه ترغيبٌ وتحذير؟ إلا أن يقال: إن ذلك الترغيب قد وُجد منه حالَ حياةِ النبي ﷺ، لكن ذلك محالٌ.

أما أولاً: فلأنّـه يقتضي كونَ القوم كُفّاراً حالَ حياة النبي عليه السلام[1]، وقد دللنا على فساد ذلك؛ لشدّة محبتِهم للنبيّ ع م، وشدة تعظيم النبيّ عليه السلام[2] إياهم.

وأما ثانياً: فلأنّـا نعلم ـ بالضرورة ـ عدمَ اقتدار أبي بكر على ذلك حالَ حياة النبي ﷺ، فثبت لِـما ذكرنا إبطال هذا القسم، وهو أن يقال: الصحابةُ كلُّهم كانوا عالـمين بالنص وبكونه غيرَ منسوخٍ، ثم إنّـهم خالَفوه!

وأما القسم الثاني ـ وهو أن يقال: النصُّ كان معلوماً للكلِّ، لكن بعضَهم اعتقد كونَه منسوخاً بشُبهةٍ دخلت عليه ـ فهو باطل أيضاً؛ لأن العالِـمين بذلك النصّ كانوا عالِـمين بحلٍّ[3] تلك الشُّبه إما أن يقال: إنّـهم كانوا خائفين من حلِّ[4] تلك الشبه، أو ما كانوا خائفين.

والأول باطل، أمّا أولاً: فلأنّ ذلك الخوفَ لا بدّ أن يكون لأجل أنّـه عُلم منهم أنّـهم لا يقبلون الجوابَ عن تلك الشُّبه؛ فحينئذٍ يعود التقسيم في أن عنادَهم وعدمَ قَبولهم للحق إمّا أن يكون لغرضٍ، أو لا لغرض، وقد أبطلناه.

(١) «عليه السلام»: رسمت «ع م».

(٢) «عليه السلام»: رسمت «ع م».

(٣) في (ج): «بجل».

(٤) في (ج): «جل».

وأما ثانياً: فلأن الصحابة إمّا أن يقال: إنّـهم كانوا في زمان حياة النبي ﷺ متواطئين على إزالة الأمر عن مستحقّه ـ وهو باطلٌ لِـما مرّ ـ وإمّا أن لا يكونوا كذلك، بل الذين حاولوا ذلك في المجلس الأول، ومعلومٌ أن المبطلَ لا يتمكّن في المجلس الأول من إدخال الشبهة على قلوب أمة عظيمة إدخالاً يكون الـمُحقُّ على خطر القتل لو حاولَ كشْفَ تلك الشبهة! وذلك أمرٌ معلومٌ ـ بالضرورة ـ من العادات.

ألا ترى أنّ الأنصار لـمّا طلبوا الإمامةَ رفق بهم أبو بكر، فسلّم فضائلهم، ثم قال: أنتم أحق أن لا تبدّلوا ولا تغيّروا، فحينئذ رجعَ الأنصارُ عما كانوا عليه؟ وذلك يدلُّ على أنّ القوم كانوا مُطيعين للحق فلو أنّ المنصوص عليه[١] قال للأنصار: قد طلبتُم هذا الأمر لأنفسكم ثم سمحتُم بتركِهِ لأجل الدين فهلّا سلّمتُموه إلى المنصوص عليه؛ فإنّـه لم يُوجد لذلك[٢] النصّ ناسخٌ حتى لا يجتمع عليكم الخروجُ عن الإمامة[٣] والدخولُ في الكفر، لقَبِلوا ذلك منه.

ولو قال أيضاً[٤] لأبي بكر: أقولُ ما قلتُ للأنصار[٥]: أنتَ صاحبُ رسول الله ﷺ[٦]، ومكانك من الإسلام معلومٌ، وقد سمعت الرسولَ عليه السلام[٧] نص[٨] عليَّ، ومثلُك لا يُخالف الرسولَ! فإن كنتَ نسيتَهُ فقد ذكّرتُك[٩]، وإن كنتَ سمعتَ

(١) زاد في (ج) هنا: «غيره».

(٢) في (ج): «في ذلك».

(٣) في (ج): «الإيمان».

(٤) في (ج): «الأنصار».

(٥) قوله: «أقول ما قلت للأنصار» سقط من (ج).

(٦) قوله: «ﷺ» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) قوله: «عليه السلام» زيادة من (ب) و(ج).

(٨) زاد في (ج) هنا: «على».

(٩) في (ب) و(ج): «ذكرناك».

غيرَ ما سمعنا فعرِّفْنا، ومثلُك لا يجوز أن يعاند الرسولَ لاسيما[١] وقد حذّرت الأنصارَ من مخالفةِ أمرِ رسول[٢]، فأنتَ[٣] أجدرُ أُن لا تفعله!

ومن المعلوم ـ بالضرورة ـ أنّـه لو قال عليٌّ ذلك[٤] لأبي بكر، فإن الناس ما كانوا يرتدّون، وما كانوا يعمَدون إليه وإلى العباس والزبير وفاطمة والحسن والحسين بالقتل!

وأما إن كان العلـماء بحل[٥] تلك الشبهةَ غير خائفين من حلّها، فكان من الواجب عليهم حلُّها لهم وإرشادُ الناس إلى الحقّ.

وأما[٦] القسم الآخر ـ وهو أن يقال: الصحابة كلُّهم ما سمعوا ذلك النصّ ـ فالذين سمعوه إما أن يقال: إنّـهم كانوا خائفين من إيصاله إلى من لم[٧] يسمعه، أو ما كانوا خائفين.

والأول باطلٌ للوجهين اللذين ذكرناهما في القسم الثاني.

والثاني يُوجب عليهم[٨] إيصالَه إلى مَن لا يسمعه.

ألا ترى أنّ سلطانَ الوقت لو نصَّ على خليفةٍ ولم يحضر[٩] جماعةٌ قليلة ـ فضلًا

---

(١) في (ب) و(ج): «شيئاً».

(٢) في (ب) و(ج): «عن مخالفة الرسول».

(٣) في (ب) و(ج): «وأنت».

(٤) قوله: «ذلك» سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «يحمل».

(٦) في (ب) و(ج): «فأما».

(٧) في (ب) و(ج): «لا».

(٨) في (ب) و(ج): «عليكم».

(٩) في (ب) و(ج): «يحضره».

عن الكثيرة ـ فإنّه لا يمضي اليومُ إلا وقد بلغ ذلك النصُّ معظمَ أهلِ البلدة، ولا يمضي اليومان أو الثلاثةُ[١] إلا وقد بلغ الكلَّ، فكذلك هنا[٢]، ولـمّا علمنا أنّ أحداً منهم لم يذكُر ذلك النصَّ يومَ السقيفة علمنا فسادَ هذا النصّ.

ولأن[٣] هذا النصّ أمرٌ عظيمٌ وما كان الخوف حاصلًا في زمان النبي ﷺ عن إظهارِه، فيجبُ ظهورُه في زمان النبي[٤] فيما بيَن الأمة ووصولُه إلى كلّ أحد.

وهذه الطريقة مَن تأمّل فيها وأنصفَ قطَعَ بعدمِ النصّ الذي يدّعيه الروافض، وبالله التوفيق[٥].

الطريقة الثالثة: الاستدلالُ بأمورٍ كلٌّ واحدٍ منها يفيد[٦] الظنَّ الغالبَ بعدمِ النص، ومجموعُها ربما أمكن أن يقال: إنّه يفيد العلمَ بعدمِه، وهي كثيرةٌ إلا أنا نقتصر منها على ثمانيةَ عشرَ وجهاً[٧]:

الأول: إنّه لـما مرض رسولُ الله[٨] وقال العباسُ لعليٍّ: أنا أعرف الموتَ في وجوه بني عبد المطلب وقد عرفتُ الموتَ في وجه رسول الله[٩] فادخُلْ بنا عليه نسألْهُ عن هذا الأمر؟ فإن كان لنا بيّنه وإن كان لغيرِنا وصّى الناسَ بنا.

---

(١) في (ج): «والثلاثة».

(٢) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٣) في (ج): «لأن».

(٤) قوله: «عن إظهاره فيجب ظهوره في زمان النبي» سقط من (ب) و(ج).

(٥) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «بأمور كلها تفيد».

(٧) في (ب) و(ج): «نقتصر هاهنا على وجوه».

(٨) زاد في (ج) هنا: «صلى الله عليه وسلم».

(٩) زاد في (ج) هنا: «صلى الله عليه وسلم».

ومعلومٌ أن علياً لو كان منصوصاً عليه لكان العباسُ أعرفَ الناس بذلك، فكان لا يقول مثلَ هذا الكلام.

لا يقال: مرادُ العباس منه: أن الإمارة التي جعلها النبيُّ ﷺ هل تُسلَّم لهم[١] أم لا؟

لأنـا نقول: لفظةُ «لنا أو لغيرنا» تقتضي[٢] الملك والاستحقاق، ولم يقل العباس: سلْهُ هل يُسلم هذا[٣] الأمر إلينا أم لا؟ حتى يصحَّ ما قاله السائل.

وأيضاً: فقد رُويَ أنّ علياً قال له فيما بعدُ: خفتُ أن يقول: النبي ﷺ[٤]: لغيرِكم[٥]، فلا يُعطيناهُ الناس أبداً.

ومعلومٌ أن ذلك إنما يلزمه[٦] إذا قال: هو مُستحَقٌّ لغيركم[٧]، لا إذا قال: لا يُسلمه الناسُ إليكم.

الثاني: أنّـه لـما قُبض رسولُ الله صلى الله عليه[٨] قال العباس لعليّ: امدُدْ يدكَ أبايعْكَ يقول[٩] الناس: هذا عمُّ رسول الله صلى الله عليه[١٠] بايَعَ ابنَ عمِّه، فلا يختلف عليك اثنان[١١].

---

(١) في (ب) و(ج): «يسلم له»، وفي (أ): «يتسلم لهم». وصححناها لما ترى مما يوافق السياق.

(٢) كذا في (ب) و(ج): «تقتضي ذلك»، وفي (أ): «يقتضي».

(٣) في (ب) و(ج): «ذلك».

(٤) في (ج): «عليه السلام».

(٥) في (ب): «إنّـه لغيرك».

(٦) في (ج): «يلزم».

(٧) في (ج): «لغيرك».

(٨) زاد في (ج) هنا: «وسلم».

(٩) في (ج): «فيقول».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «وسلم».

(١١) أخرجه الصنعاني في «الأمالي في آثار الصحابة» (٤).

ومعلومٌ أن العباس إنما قال ذلك؛ لأنّـه وثق بطاعة الناس لِـمَن يُبايعُهُ؛ لكونه عمّاً لرسول الله صلى الله عليه[١]؛ إعظاماً منهم للرسول[٢].

والذين يكونون كذلك لا بدَّ وأن يكونوا مُطيعين لِـمَن نصَّ عليه الرسول[٣]؛ لأن من رضيه النبي ﷺ[٤] للإمامة فقَبولُ المسلمين له أكثرُ ممن رضيه عمُّ رسولِ الله[٥]! فالعباسُ كيف يُمكنه الجزمُ بأنّـه لا يختلف اثنان على من بايعه عمُّ الرسول مع مشاهدته أنّ كلَّهم تركوا نصَّ الرسول ﷺ[٦]؟ فإن هذا الكلامَ إما جهالةٌ مُفرِطة، أو وقاحة مفرطة!

الثالث: أن الأنصار لـما طلبت الإمامة وقدَّم المهاجرون أنفُسَهم عليهم لِـمسابقتِهم في الإسلام ومزيدِ[٧] اختصاصهم بالنبي ﷺ[٨].

وقال أبو بكر: بايِعوا عُمرَ أو أبا عبيدة! فدفع عمرُ ذلك وقال: لَأنْ أُقدَّمَ فأُنحَرَ كما يُنحَرُ البعيرُ أحبُّ إليَّ من أن أتقدم قوماً بينَهُم[٩] أبو بكر!

وقال عمر لأبي عبيدةَ: امدُدْ يدَكَ أبايعْكَ، فقال أبو عبيدةُ: ما لَكَ فيه في الإسلام غيرُها! أتقول[١٠] هذا وأبو بكرٍ حاضر؟ ثم قال لأبي بكر: كنتَ صاحبَ

---

(١) زاد في (ج) هنا: «وسلم».

(٢) زاد في (ج) هنا: «ع. م».

(٣) في (ج): «مطيعين إن نص الرسول ع. م عليه».

(٤) قوله: «وسلم» زيادة من (ب)، وفي (ج): «ع. م».

(٥) زاد في (ج) هنا: «صلى الله عليه وسلم» ورمز لها بـ«صلعم».

(٦) قوله: «وسلم» زيادة من (ب)، وفي (ج): «ع. م».

(٧) في (ب) و(ج): « بمسابقتهم في الإسلام زيادة».

(٨) قوله: «وسلم» زيادة من (ب)، وفي (ج): «بالرسول ع. م».

(٩) في (ج): «فيهم».

(١٠) في (ج): «مالك في الإسلام فئة غير هذا تقول».

رسول الله[١] في المواطِن كلِّها شدّتِها ورخائِها، قدَّمك رسولُ الله[٢] فمَن يُؤخّرك؟ وقال عمر: أيُّكم يطيبُ نفساً أن يتقدَّم قدَمَين قدَّمَهما[٣] رسولُ الله[٤] في الصلاة؟ فخصُّوه بالإمامة لأجل الدين.

ومعلومٌ أنّ أمثالَ هذه الكلماتِ ممن يعلم النصَّ ويعلمُ مِن غيرِه علمَهُ[٥] بكونه[٦] كاذباً فيما يقوله وقاحة.

الرابع: أنّ أبا بكرٍ قال: وددتُ أني سألتُ النبيَّ صلى الله عليه[٧] عن هذه[٨] الأمر: فيمن هو؟ فكُنّا لا نُنازعُه أهلَه! وقال عمر: إن أستخلِفْ فقد استخلَفَ[٩] من هو خيرٌ مني ـ يعني أبا بكر ـ وإن أترُكْ فقد تركَ من هو خيرٌ مني؛ يعني النبي صلى الله عليه[١٠]! وأنّهما ـ بزعم الروافض ـ كانا عالِمَين بكونهما غيرَ صادقَين، وأن[١١] السامعين يعلمون كذِبَهما ولا يأمنون[١٢] أن يتجاسر متجاسِرٌ على تكذيبهما وتخجيلهما، فكيف يُمكن إقدامُهما على هذه المكابرة والوقاحة من غير حاجةٍ ولا ضرورةٍ إلى هذا الكلام؟

---

(١) زاد في (ج) هنا: «صلعم».
(٢) زاد في (ج) هنا: «صلى الله عليه وسلم».
(٣) في (ب) و(ج): «قدماً قدمها».
(٤) زاد في (ج) هنا: «صلى الله عليه وسلم».
(٥) قوله: «علمه» سقط من (ج).
(٦) في (ب) و(ج): «كونه».
(٧) زاد في (ج) هنا: «وسلم».
(٨) في (ب) و(ج): «عن هذا».
(٩) قوله: «فقد استخلف» زيادة من (ب) و(ج).
(١٠) زاد في (ج) هنا: «وسلم».
(١١) قوله: «وأن» سقط من (ج).
(١٢) في (ج): «فلا يأمن».

الخامس: أنّ عمرَ نص على السّتّة، وكان يُوصي لكل[١] واحد منهم: إنّـه لو صار إماماً فإنّـه لا يُجلس أقاربَهُ على رقابِ الناس، مع علمه بأنّـهم يعلمون منه ترْكَهُ الدينَ وإعراضَهُ عن نصّ الرسول[٢]، أفما[٣] كان منهم مَن يقول: كيف تنهانا عن ذلك؟ مع أنك التاركُ لنصّ الله ونصّ رسوله[٤]!

السادس: أنّ عبدَ الرحمن ـ لـما رامَ مبايعتَه على شرطِ أن يسيرَ فيهم بكتاب الله[٥] وسنة رسوله وسيرة الشيخين ـ كان[٦] يعلم أنّ علياً وغيرَه يعلمون أنّـه هو[٧] مع الشيخين مخالفون لكتاب[٨] الله وسنة رسوله! أفما كان في الجماعة مَن كانت له نفسٌ وحميةٌ فيقول لعبد الرحمن: نراك تُحافظُ على كتاب الله تعالى[٩] وسنة رسوله، فلو اتّبعتَهما في تقرير[١٠] الأمرِ على المنصوص عليه مِن قبلهما لَـمَا احتجتَ إلى هذا القول! فلِم لا تُكلّفُ نفسك أولاً[١١] بمتابعة السنة؟ وكيف صبَرت نفوسُهم ـ وهم أصحاب الحمية والأنفة والشجاعة وطلاقة اللسان على السكوت ـ عن ذلك؟ فإن كان[١٢] كذلك؛ فقد

---

(١) في (ب) و(ج): «كل».

(٢) زاد في (ج) هنا: «ع. م».

(٣) في (ب) و(ج): «فما».

(٤) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٦) في (ج): «وكانوا».

(٧) قوله: «هو» سقط من (ج).

(٨) في (ج): «يخالفون كتاب».

(٩) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(١٠) زاد في (ج) هنا: «هذا».

(١١) في (ج): «فلم لا يكلف هؤلاء».

(١٢) في (ج): «كانوا».

كانوا شرَّ أمة أُخرجت للناس، وكانوا منسلخين[١] عن كلّ حميّةٍ ومروءة، وكان عبدُ الرحمن في غاية الوقاحة!

السابع: لو ثبت النصُّ لامتنع عليّ من الدخول في الشورى؛ لأن دخولَه فيه رضى منه بالعفو[٢] على أيّ واحدٍ منهم كان.

لا يقال: إنّـه للتقية دخل فيه.

لأنـا نقول: التقية إنما يحتاج إليها عما[٣] يُقرّبه إلى الإمامة لا عما يُبعده عنها.

الثامن لـمّا قال علي لطلحةَ: إن أردتَ بايعتُك، فقال طلحةُ: أنت أحقُّ بهذا الأمر مني، وقد اجتمع لك مِن هؤلاء النفَر ما لم يجتمعْ لي.

التاسع: ولما احتج عليٌّ[٤] على[٥] معاوية ببيعة الناس[٦]؛ لأنّه لو كان منصوصاً عليه لَـمَا كانت إمامتُه بالبيعة حتى يَحتجَّ بها وقد كتب إلى معاوية أما بعد فإن بيعتي بالمدينة[٧] لزمَتكَ وأنتَ بالشام؛ فإنّـه بايعني الذين بايعوا أبا بكر وعمرَ وعثمانَ على ما بايعوهم عليه.

العاشر: ولـما قال: أتركُكم كما ترككم رسول الله[٨]؛ فإن يعلمْ[٩] فيكم خيراً

---

(١) في (ج): «للناس منسلخين»، وفي (أ): «متسلخين». صوبناها لما ترى.

(٢) في (ج): «بالعقد».

(٣) في (ج): «ما».

(٤) قوله: «علي» زيادة من (ب).

(٥) في (ج): «على علي».

(٦) في (ج): «بيعة الناس له».

(٧) زاد في (ج) هنا: «قد».

(٨) زاد في (ج) هنا: «صلى الله عليه وسلم».

(٩) زاد في (ج): «الله».

جمعَكم على خيرٍ[١]؛ كما جَمَعنا على خيرِنا أبي بكر.

الحاديَ عشر: ولـما قال: لولا أن ينزوَ عليها تيسٌ من تيوس بني أمية يحكُم بغيرِ ما أنزل اللهُ[٢] لَـمَا دخلتُ فيه.

الثانيَ عشر: ولـما قالَ حين دعي إلى البيعة: اترُكوني والتمِسوا غيري؛ فإني أسمَعُكم وأطوَعُكم إن ولّيتُم غيري.

الثالثَ عشر: ولما قال: ليسَ ما عندنا عهدٌ من[٣] رسول الله[٤] في هـذا الأمر[٥]، ولكن رأيٌ رأيناه من أنفُسنا، فإن يكن صواباً فمِن الله، وإن يكن خطأً فمنّا، استخلف أبو بكر، فأقامَ واستقامَ حتى[٦] مضى لسبيلِهِ رحمةَ الله عليه، ثم استخلف عمرُ فأقام واستقام حتى ضرب الدين بجِرانِهِ، ثم مضى لسبيله رحمة الله عليه[٧].

الرابع عشر: ولـما أنكرَ أكثرُ ساداتِ أهلِ البيت هذا النصّ، فإن من المعلوم فرطُ حبِّهم لعليٍّ، ومَن كان كذلك استحالَ منه إنكارُ أعظمِ فضيلةٍ لمحبوبه! ومعلومٌ أنّ زيدَ بنَ علي[٨] ـ مع كمال فضله ودينه ـ وجميعَ أتباعه أنكَروا ذلك.

---

(١) في (ج): «خيركم».
(٢) زاد في (ب) و(ج) هنا: «الله».
(٣) في (ج): «ليس عندنا من».
(٤) زاد في (ج) هنا: «صلى الله عليه وسلم».
(٥) زاد في (ج) هنا: «شيء».
(٦) في (ج): «ثم».
(٧) في (ب) و(ج): «سبيله إلى جوار الله».
(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

الخامس عشر: رُوي أن السيدَ الحِميَري[(١)] قال: ما لأمير المؤمنين فضيلةٌ إلا ولي فيها قصيدةٌ! وهذا النص الجليُّ لو صحّ لكان أعظمَ مِن كل ما له من الفضائل، وما كان كذلك استحالَ مِن مادحه أن لا يُكرّره[(٢)] في أكثرِ قصائده وأشعاره، ولكن[(٣)] ليس لهذا النصِّ في أشعار السيد الحميري ذِكرٌ، فدلّ على كونه موضوعاً مُختلقاً.

السادس عشر: ولـما سمَّت الصحابةُ أبا بكر ـ مدةَ حياته ـ خليفةَ رسول الله[(٤)]، وكيف نُقل عن الحسن أنّـه قال لأبي بكر: انزِلْ عن منبر أبي[(٥)]، ونُقل خصومة فاطمةَ في فدكٍ، و ما كان من تأخُّر عليٍّ والزبيرِ وخالدِ بنِ سعيد بن العاص عن البيعةِ مدةً؛ مع أنّـه لم يذكُرْ أحدٌ في شيءٍ من المجامع ذلك النصَّ.

السابع عشر: لو كان النصُّ صحيحاً لَـمَا عاضدهم[(٦)]، وقد روي أنّـه لـمّا خرج أبو بكر لقتالِ العرب خرجَ إليه وأشار عليه بالرجوع.

وأراد عمر أن يخرج لقتال فارسٍ فأشار عليه أن يُولّيَ مَن يخرُج بالجيش، ولا يخرج هو بنفسه، وقال: أنت واحدُ العرب، فإن خرجتَ كلَبَ[(٧)] عليك العدوُّ، فأقِمْ بمكانِكَ تكون ركناً للمسلمين.

---

(١) هو أبو هاشم إسماعيل بن محمد بن يزيد بن ربيعة الحميري(١٠٥ - ١٧٣هـ)، من فحول الشعراء، كان شاعراً محسناً كثير القول، إلا أنه كان رافضي جلد زائغ عن القصد؛ له مدائح بديعة في أهل البيت، وكان مقيماً بالبصرة.

ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (٨: ٤٤)، و«فوات الوفيات» لمحمد بن شاكر (١: ١٨٨)

(٢) في (ج): «يذكره».

(٣) في (ج): «لكن».

(٤) زاد في (ج) هنا: «صلى الله عليه وسلم».

(٥) كذا في (ب) و(ج): «عن منبر أبي»، وفي (أ): «ميراثي». انظرها في: «كنز العمال» رقم [١٤٠٨٤]. [٣٧٦٦١] ومروية أيضاً عن الحسين رضي الله عنه.

(٦) كذا في (ب) و(ج): «عاضدهم» وفي (أ): «عاصوهم».

(٧) في (ب) و(ج): «يجلب».

ورُوي أيضاً أنّه أقام الحدَّ على الوليد بن عقبة في زمان عثمان، فإن كان فعلُ ذلك بإذن عثمان، فهو المطلوب، وإن فعلَهُ على مُخالفته، فهو دليلٌ أيضاً على نفيِ النص؛ لأنّ مَن لا يُسامحُ سُلطانَ الوقت في تركِ حدٍّ واحدٍ كيف يسمح[1] نفسُهُ بتركِ الإمامة مع أنّ ذلك تركٌ لكلِّ حقوق الله[2]؟

الثامن عشر: لو كان النصُّ صحيحاً لَـمَا قدم النبي[3] أبا بكر في الصلاة في مرضه.

لا يقال: إنّه خبر واحدٌ، ثم إن سلّمنا صحته! ولكن مورد هذا الحديث من[4] عائشة، فلعلها هي التي أمَرَت أباها أن يُصليّ بالناس.

يدلُّ عليه أن النبي ﷺ[5] لـمّا سمع قراءةَ أبي بكر خرج حتى عزلَ أبا بكرٍ فصلىّ هو!

ورُوي أنّه عليه السلام لـما سمع قراءةَ أبي بكر في المحراب قال لعائشة: «إنكن صُوَيحِباتُ يوسفَ»[6].

لأنا نقول: إن ما ذكرتُموه بخلافِ الرواياتِ المشهورة في الصحاح، فلا يُعوَّلُ عليه[7].

---

(١) في (ب) و(ج): «تسمح».

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) زاد في (ج) هنا: «ع. م».

(٤) في (ب) و(ج): «عن».

(٥) قوله: «وسلم» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الأذان، باب أهل العلم والفضل أحق بالإمامة (٦٧٨)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب الصلاة، باب استخلاف الإمام إذا عرض له عذر(٤١٨).

(٧) زاد في (ج) هنا: «فلا يعول عليه».

المسألة التاسعة: في الاعتراضِ على النصوص الخفية التي يتمسّكون بها في إمامة أمير المؤمنين علي رضي الله عنه[١]:

وقبل الخوضِ في النصوص فيجبُ[٢] أن نذكُرَ ما يتمسّكون[٣] من الوجوه العقلية:

وأقواها: أن يقال:[٤] إنّ الأمة[٥] في الإمامة بعدَ الرسول ﷺ[٦] ثلاثةُ أقاويلَ[٧] فقط:

قول من أثبتها لعليّ، وقول من أثبتها لأبي بكر، وقول من أثبتها للعباس.

وهذان القولان باطلان؛ لإجماع الأمة على أنّـهما ما كانا واجبَي العصمة، وقيامِ الدلالة العقلية على وجوبِ كون الإمام معصوماً.

وإذا بطل القولُ بإمامتهما ثبت القولُ بإمامة عليٍّ، وإلا لكان الحقُّ خارجاً عن كل الأمة، وإنّـه غيرُ جائز.

والجواب[٨]: لا نُسلّم أن الإمام لا بدَّ وأن يكون معصوماً! وبيانُـه[٩] ما مرّ.

ثم إن[١٠] سلّمنا ذلك! ولكن هذه الشبهةُ مبنيةٌ على القول بالإجماع، وعندَهُم

(١) في (ج): «كرم الله وجهه».
(٢) في (ب) و(ج): «النص يجب».
(٣) زاد في (ج) هنا: «به».
(٤) في (ب) و(ج): «وأقواها طريقان: الأول».
(٥) في (ب): «للأمة».
(٦) قوله: «وسلم» زيادة من (ب)، وفي (ج): «ع. م».
(٧) في (ج): «أقوال».
(٨) زاد في (ج) هنا: «إنا».
(٩) في (ج): «بيانه».
(١٠) في (ج): «وإن».

الإجماعُ[١] إنما يكون حجةً؛ لاشتماله على قول[٢] المعصوم، وعلى هذا التقدير يتعذّر التمسُّكُ بالإجماع من وجهين:

الأول: إنّـه لـمّا جاز أن لا يظهر الإمامُ في بعض الأعصار جاز أن لا يكونَ مخلوقاً؛ لأنه لا فائدةَ في وجوده عندَ غيبتِهِ عن الخلق.

الثاني: أنّـا[٣] إن ساعدنا على امتناع خلوِّ الأعصار كلِّها عن الإمام، إلا أنّـه من الجائز أن نكتُمَ الحقّ لأجل التقية والخوف من الظالمين.

وإذا كان كذلك! لم يكن في الإجماع بعدَ رسول الله ﷺ[٤] نفيُ الإمامة عن غير عليٍّ والعباس وأبي بكرٍ حُجّةٌ؛ لاحتمال أن يكون الإمامُ شخصاً آخر لا إنّـه خاف من إظهاره.

الطريق الثاني: الإمامُ يجب أن يكون أفضلَ أهل زمانه وكان علي رضي الله عنه أفضلَ أهل زمانـه، فوجب أن يكون هو الإمام.

الجواب: قد تكلّمنا على قولكم: الإمام يجب أن يكون أفضل أهل زمانه، وسنتكلم على قولكم: إن علياً رضي الله عنه[٥] كان أفضل الصحابة[٦].

وأما المنقول: فقد تمسكوا بطُرق سبعٍ[٧]:

الطريقة الأولى[٨]: عوّلوا من كتاب الله تعالى على قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ

---

(١) في (ج): «وعندكم أن الإجماع».

(٢) زاد في (ج) هنا: «الإمام».

(٣) قوله: «أنا» سقط من (ب) و(ج).

(٤) قوله: «وسلم» زيادة من (ب) و(ج)، وزاد في (ج) هنا أيضًا: «على».

(٥) في (ج): «رض».

(٦) من قوله: «الطريق الثاني: الإمام يجب أن يكون أفضل أهل زمانه» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٧) قوله: «سبع» سقط من (ب) و(ج).

(٨) في (ب): «الأول»، وفي (ج): «الطريق الأول».

وَالَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ﴾ [المائدة: ٥٥]، والاستدلالُ به على طريقَين:

الطريق[١] **الأول** مبنيٌّ على ثلاثة أمور[٢]:

ـ **أحدها**: أن لفظة «الولي» محتملة للأَولى بالتصرُّف.

ـ **وثانيها**: أن هذه اللفظة في هذه الآية متعيّنة لهذا المعنى.

ـ **وثالثها**: أن المراد بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ﴾ إلى قوله: ﴿وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ عليٌّ وحدَهُ.

ويلزمُ من هذه المقدّمات أن يكون عليٌّ أَولى بتدبير الأمة والتصرُّف فيها، وذلك معنى كونه إماماً.

أما بيانُ الأول: فبالنقل والعُرف.

أما النقل: فلأن المبرّد[٣] قال في كتاب «العبارة عن صفات الله»[٤]: الوليُّ: هو الأولى، أي: الأحقُّ، وقال الكُمَيت:

ونِعـمَ ولـيُّ الأمـرِ بعـدَ وليِّـهِ ... ومستجمعُ التقوى ونعْمَ المؤدّبُ

أراد: القيِّم بتدبير الأمر.

---

(١) قوله: «الطريق» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «أمور ثلاثة».

(٣) هو النحوي الأخباري أبو العباس محمد بن يزيد الأزدي، كان إماماً علامةً موثقاً صاحب نوادر وطرف، أخذ عن المازني، والسجستاني، وعنه: أبو بكر الخرائطي، ونفطويه، وإسماعيل الصفار وعدة، صاحب تصانيف من أشهرها «الكامل»، توفي سنة ٢٨٥هـ.
ترجمته في: «نزهة الألباء في طبقات الأدباء» للأنباري (١: ١٦٤)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٠: ٥٤٦).

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

وأما العرفُ: فلأنّـه يُوصَفُ أخو المرأة بأنّـه وليها لـمّا ملَكَ العقد عليها، ويقال للسلطان: «إنّـه وليُّ من لا وليَّ له»، ويقال[١]: «فلانٌ وليُّ الدم» إذا كان أحقَّ بالتصرُّف فيه.

أما بيان الثاني: فإن لفظة «الوليّ» تُطلَق على ما ذكرنا[٢]، وعلى «الناصر»، فإذا بيّـنّا تعذر حملها على الناصر تعين حملها على ما ذكرناه أما بيان تعذر حملها[٣] على «الناصر»، لوجهين[٤]:

الأول: أن الولاية ـ بمعنى «النصرة» ـ عامّةٌ في حقّ كلّ المؤمنين، والولاية المذكورة في هذه الآية غيرُ عامة في حقّ كلّ المؤمنين[٥]، فلزم[٦] ألا تكون الولايةُ المذكورة في الآية هي النُّصرة.

وإنما قلنا: إنّ الولاية التي في الآية[٧] يمتنع أن تكون عامة؛ لأن صيغةَ ﴿إِنَّمَا﴾ تفيد حصر الولاية التي في الآية في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة في الآية، وليس كلُّ المؤمنين موصوفين بتلك الصفات.

وإنما قلنا: إن صيغة[٨] ﴿إِنَّمَا﴾ تفيد الحصَر؛ للنقل والشعر.

---

(١) قوله: «ويقال» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «ذكرناه».

(٣) كذا في (ج): «تعذر حملها على الناصر تعين حملها على ما ذكرناه أما بيان تعذر حملها»، وفي (أ): «تعذُّر حمِلها في هذه الآية على الثاني تعيَّنَ حملُها».

(٤) في (ج): «فلوجهين».

(٥) من قوله: «والولاية المذكورة» إلى هنا سقط من (ج).

(٦) في (ج): «فيلزم».

(٧) في (ج): «قلنا الولاية في الآية».

(٨) في (ج): «كلمة».

أما النقل فلأنك إذا قلت: «إنما لقيتُ اليوم زيداً وإنما أكلت رغيفاً اليوم[١]» فُهِم أنّك ما لقيتَ غير زيدٍ، وما أكلت غير رغيف.

وأما الشعر، فقول الأعشى:

ولست بالأكثرِ منهُمْ حصى وإنّما العزّةُ للكاثرِ

أراد نفيَ العزة عما[٢] ليس بكاثر.

وإنما قلنا: إنّه ليس كلُّ المؤمنين موصوفين بالصفات المذكورة في الآية؛ لأن قوله تعالى وهم راكعون[٣] إما أن يكون حالًا، أو استئنافاً. والاستئناف باطلٌ، وبتقدير الصحة فالمقصودُ حاصلٌ.

أما إبطاله فلوجهين:

- **الأول:** إنّه لما جرى ذِكر الصلاة وهي مشتملةٌ على ذِكر الركوع كان ذِكرُ الركوع مرة أخرى تكراراً.

لا يقال[٤]: إنما خصّه بالذّكر تشريفاً له؛ كما أنّه يقال[٥]: خصَّ جبريلَ وميكائيلَ بالذِّكر بعد الملائكة[٦] تشريفاً لهما.

لأنا نقول: هذا إنما يستقيمُ لو كان الركوعُ أشرفَ أركان الصلاة، وليس كذلك؛ فإن السجود أشرفُ منه.

---

(١) في (ج): «اليوم رغيفًا».

(٢) في (ب) و(ج): «عمن».

(٣) قوله: «وهم راكعون» زيادة من (ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «إنه تعالى».

(٥) في (ج): «يقال إنه».

(٦) زاد في (ج) هنا: «عليهم السلام».

ـ **الثاني**: أن من قال: «رأيت زيداً وهو راكب» تبادر إلى[١] الفهم[٢] أنّه رآه حالَ كونِهِ راكباً وذلك يدلُّ على أنّه ليس حقيقة في الاستئناف؛ لأن من شأن الحقيقة المبادرة إلى الفهم.

وأما بيان أن بتقدير[٣] الواو للاستئناف! فالمقصود حاصل: لأن على هذا التقدير يكون معنى الآية: إنما وليكم الله ورسوله والمؤمنون الذين من شأنهم إقامةُ الصلاة وإيتاءُ الزكاة وهم الآن راكعون، ومعلومٌ أنَّ كلَّ الأمة ما كانوا راكعين حالَ نزول هذه الآية.

وإنما قلنا: إن الولاية ـ بمعنى النصرة ـ عامةٌ قوله[٤] تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١]، فثبت ـ بما ذكرنا ـ أن الولاية التي في الآية غيرُ عامة، وأن الولاية بمعنى النصرة عامّةٌ، فإحداهما[٥] مغايرةٌ للأخرى.

الثاني: وهو أن كون المؤمنين بعضُهم أولياءُ بعض ـ بمعنى النصرة ـ أمرٌ ظاهرٌ لا حاجةَ فيه إلى البيان، فحملُ الآية على المعنى الآخَر أَولى، فثبت أنّه لا يُمكن حمل الوليّ المذكور في الآية على الناصر، فوجب حملُهُ على الأحقّ بالنصر، وضرورةٌ أنّه[٦] لا ثالثَ لهذين المعنيَين.

بيان الثالث: وهو أنّه يلزم ـ مما ذكرنا ـ إمامة أمير المؤمنين، وذلك لوجوه أربعة:

---

(١) في (ب) و(ج): «يتبادر»، وقوله: «إلى» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (أ) و(ب): «إلى»، وسقطت من (ج).

(٣) زاد في (ج) هنا: «أن».

(٤) في (ب) و(ج): «فلقوله».

(٥) في (ج): «فإحديهما».

(٦) في (ج): «الأحق بالتصرف ضرورة لأنه».

الأول: أنّـه لـما ثبت أن المراد من هذه الآية إثباتُ كونِ بعض الناس متصرّفاً في الأمة ـ ولا معنى للإمام إلا المتصرِّف ـ لزم دلالةُ هذه الآية على إمامة بعض الناس، وقد أجمعت الأمة على أن هذه الآية لا تقتضي إمامةَ غيرِ[1] علّي بن أبي طالب، فلو لم تقتضِ أيضاً إمامته لزم تعطيلُ الآية، وأنّـه غيرُ جائزٍ، فلا بدّ من الجزم بدلالة هذه الآية على إمامته.

الثاني: أنّ القائل قائلان: قائلٌ يحمل الولايةَ ـ التي في الآية ـ على غير الإمامة، وقائلٌ يحملها على الإمامة، وكلُّ مَن حملها على الإمامة أثبتها لعليّ بن أبي طالب، فلو حملنا الآيةَ على الإمامة وأثبتناها لغير عليٍّ كان ذلك قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع، وإنّـه باطل، وهذا الوجهُ قريبٌ من الأول.

الثالث: أنّ الأمةَ أجمعت[2] على أن عليّاً مرادٌ بهذه الآية، وإنما اختلفوا في أنّ غيرَه أيضاً هل هو مرادٌ بها أم لا؟ ومتى ثبت اقتضاءُ الآيةِ الإمامةَ، وثبت بالإجماع اندراجُ عليٍّ تحتَها؛ ثبتت إمامتُه[3].

ثم يلزمُ من ثبوت إمامته نفيُ إمامة غيرِه للإجماع، ويلزَم من ذلك نفيُ[4] اندراج غيرِه تحتها؛ لأن غيرَه لو اندرج تحتَ الآية لكان إماماً.

الرابع: أن المفسّرين اتفقوا على نزول هذه الآية في حقّ علي بن أبي طالب، فوجب أن يكون هو المرادَ[5] لا غيرُ، فهذا تحريرُ وجهِ الاستدلال بهذه الآية على الطريق الأول.

---

(١) في (ب) و(ج): «غير إمامة».
(٢) في (ج): «مجمعة».
(٣) في (ج): «ثبت أنه إمام».
(٤) في (ج): «عدم».
(٥) في (ج): «المراد هو».

الطريق الثاني: الاستدلالُ بها بحيث لا يحتاج فيها[١] إلى تقرير المقام الثاني، وذلك أنّـا بعدَ أن بيّـنّا احتمالَ[٢] لفظ الولّي للأحقّ بالتصرُّف قالوا: لفظ «الولي» إما أن يكون مُحتملاً لمعنىً آخرَ أو لا يكون.

فإن لم يحتمل معنىً آخرَ ثبت المقصودُ، وإن احتمل معنىً آخرَ كان اللفظُ مُشترَكاً بين المعنيين مع أنّ الله تعالى لم يُبيّن مرادَه منه، والحكيمُ[٣] إذا أطلقَ اللفظَ المشترَكَ ولم يفصّل كان ـ لا محالةَ ـ مُريداً لجميع معانيه، وإذا كان كذلك كان الوليُّ في الآية مفيداً لمعنى الأحقّ بالتصرُّف، وسواءٌ أفاد غيرَه أو لم يُفده[٤].

وإذا ثبت ذلك ثبت دلالةُ الآية[٥] على الإمامة تعينت لعلي لما مضى[٦]، فبهذا[٧] الطريق يسقطون عن أنفسهم تقرير[٨] المقام الثاني، فهذا تقرير[٩] وجه الاستدلال بالآية.

الاعتراض على الطريق الأول: أنا لا ننازعكم في المقام الأول والثالث، وإنما ننازعكم في المقام الثاني، فلم قلتم: إنّـه[١٠] ليس المراد بالولي الناصر؟

قوله: الولاية ـ بمعنى النصرة ـ عامّةٌ، والولاية المذكورة في الآية غيرُ عامة.

---

(١) في (ج): «فيه».

(٢) في (ب) و(ج): «بعد بيان احتمالِ».

(٣) كذا في (ج): «والحكيم»، وفيهما: «والحكم».

(٤) في (ج): «سواء أفاد غيره أم لم يفد».

(٥) في (ج): «وإذا ثبت دلالة هذه الآية».

(٦) قوله: «تعينت لعلي لـما مضى» زيادة من (ج).

(٧) في (ج): «وبهذا».

(٨) في (ج): «تقدير».

(٩) في (ج): «تقدير».

(١٠) في (ج): «بأنه».

قلنا: الولاية ـ بمعنى النصرة ـ متى تكون عامّةً في حق المؤمنين؟ إذا كانت ولايةً لأقوامٍ مُعيّنين من المؤمنين، أو إذا لم يعتبر هذا القيد؟ م ع[١].

بيانـه :وهو أنّ الله تعالى قسمَ المؤمنين قسمين:

أحدهما: المخاطبون بقوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ [المائدة: ٥٥].

وثانيهما: الذين عناهم بقوله: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [المائدة: ٥٥].

فكأنّـه قال لبعض المؤمنين: إنما ناصرُكم الله ورسولُه والبعضُ الآخر من المؤمنين؛ لأنّـه ليس بعد هؤلاء إلا الكفارُ والمؤمنين المخاطَبون[٢] بهذا الخطاب، والكفار ليسوا أنصاراً للمؤمنين[٣]، والمؤمنون المخاطَبون[٤] بهذا الخطاب ليسوا أيضاً أنصاراً لأنفسهم؛ لأن الإنسان لا يكون ناصراً لنفسه، فثبت أنّ أنصار المخاطَبين بهذه الآية ليس إلا الله ورسولُه والقسمُ الآخَرُ من المؤمنين.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إن إثبات مُطلَق النصرة لكلِّ واحدٍ من المؤمنين لا يُنافي تخصيصَ نصرةِ أحدِ قسمَي المؤمنين بالقسم الآخر منهم، ألا ترى أن زيداً وعمراً ـ إذا كانا أخوَين ـ فمُطلَقُ الأُخوّة ثابتةٌ لكلّ واحدٍ منهما، ولكن أخوّة زيدٍ غيرُ ثابتة لهما؛ لأن زيداً لا يكون أخاً لنفسه، فكذلك[٥] مُطلَق الولاية ـ بمعنى النصرة ـ ثابتٌ لكلّ واحد من المؤمنين، ولكن نصرةَ أحد القسمين غيرُ ثابتة لكلِّ واحدٍ من القسمين؛ لأنّـه يستحيل كونُ الإنسان ناصراً لنفسه، حتى إنّـه تعالى لو صرّح ـ أو خاطب[٦] ـ

---

(١) في (ب) و(ج): «ع م».
(٢) في (ج): «يخاطبون».
(٣) في (ب) و(ج): «المؤمنين».
(٤) في (ج): «والمخاطبون».
(٥) زاد في (ج) هنا: «ههنا».
(٦) في (ج): «وخاطب».

بعض المؤمنين فقال: إنّـه لا ناصر لكم إلا اللهُ ورسولُه والقسمُ الآخر من المؤمنين لم يكن هذا الكلام منافياً لقوله: والمؤمنين[(١)] والمؤمنات بعضُهم أنصارُ بعض، بل يكون مُؤَكِّداً له، فاندفع ما قالوه.

وهذا السؤال عليه التعويلُ في دفع هذه الشبهة، وإنّـه[(٢)] دقيقٌ متينٌ.

ثم إن سلّمنا أن الولاية بمعنى النصرة عامة مطلقاً! فلم قلتُم: إن الولايةَ التي في الآية خاصة؟

قوله: لأن صيغة ﴿إِنَّمَا﴾ تفيدُ حصْرَ الولايةِ[(٣)] في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة، وكلُّ المؤمنين ليسوا كذلك.

قلنا: لا نُسلّم أن كلمة «إنما»[(٤)] تفيد الحصر.

بيانُـه: من وجوهٍ ثلاثة[(٥)]:

الأول: إنّـه يحسن دخول التوكيد والاستفهام عليها؛ تقول: «إنما جاءني زيدٌ وحدَه»، وإذا قال الإنسان: «إنما أكلتُ رغيفاً» حسُن أن يقال له: «أكلتَ رغيفاً واحداً أو أكثرَ؟»، وعندَكم: أن حُسنَ دخول التوكيد والاستفهام دليلُ الاشتراك، وليس لهم أن يمنعوا من حُسن ما ذكرنا؛ لأنّـهم يستحسنون دخولَ الاستفهام والتوكيد على صيغ العموم مع أنّ اقتضاءَها له أظهرُ من اقتضاء «إنما» للحصر.

الثاني: أن قوله: «إن زيداً في الدار» لا يدلُّ على أنّ غيرَه ليس فيها، وكلمة «ما»[(٦)]

(١) في (ج): «والمؤمنون».
(٢) في (ج): «فإنه».
(٣) في (ج): «الحصر للولاية».
(٤) زاد في (ج) هنا: «لا».
(٥) قوله: «ثلاثة» سقط من (ب) و(ج).
(٦) في (ج): «إن».

دخلت للتأكيد، فاقتضى قول القائل: «إنما زيد في الدار» تأكيد كونِهِ فيها، ولا يدلُّ على أنّ غيره ليس فيها.

الثالث: أنّـه يقال ـ في العرف ـ: «إنما الناس أهل العلم»، و«إنما الرجل هو الشجاع»، ولا يريدون نفيَ الإنسانية والرجولية عن غير العالِـم وغيرِ الشجاع، بل المرادُ: أن الإنسانيةَ والرجولية في العالِـم والشجاعِ أظهرُ آثاراً.

ثم إن[1] سلمنا أن صيغة ﴿إِنَّمَا﴾ تفيد الحصر في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة! فلم قلتُم: إن المؤمنين ليسوا كلُّهم موصوفين بهذه الصفات؟

قوله: لأن من جملة الصفات إيتاء الزكاة حالَ كونه راكعاً.

قلنا: لا نسلّم أنّ قوله: ﴿وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾[المائدة: ٥٥] مُتعيِّنٌ للحاليّة! بل هو للاستئناف لوجوهٍ أربعة[2]:

الأول: أن القائل إذا قال: «فلان أدّى الزكاةَ وهو راكع» حسُن أن يُستفهم فيقال: أدّاها حالَ الركوع أو قبلَه وهو الآن راكعٌ؟ وحُسنُ الاستفهام دليلُ الاشتراك.

الثاني: أن المفهوم من قوله تعالى: ﴿يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥] أن ذلك من شأنهم ومن عادتهم، فإنّـه لا يُقال مثل هذا القول فيمن أتى بفعلٍ مرةً واحدة.

ومعلومٌ أنّـه لم يكن من عادة أحدٍ من الصحابة إيتاءُ الزكاة حالةَ الركوع، فعلمنا أنّ المراد: أنّ من صفتهم إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، ومن صفتهم أنّـهم خاضعون.

الثالث: أنّ أداء الزكاة في الصلاة مُخلٌّ بكمال الخضوع والخشوع في الصلاة، وذلك إما أن يكون مُبطلاً للصلاة أو لكمالها، وذلك لا يليق بأمير المؤمنين.

---

(١) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٢) قوله: «أربعة» سقط من (ب) و(ج).

الرابع: أن الآية لو أفادت المدحَ على إيتاء الزكاة حالَ الركوع لكان ذلك سنةً مندوباً إليها، ومعلومٌ أنّه ليس كذلك في حقِّنا، فعلمنا أن هذه[١] الواوَ ليست[٢] للحال.

قوله: لـما جرى ذكرُ الصلاة فذكرُ الركوع بعدَها[٣] يكون تكراراً.

قلنا: يحتمل أن يكون الغرضُ من ذكرِه على الخصوص تشريفَهُ، ولا يلزم من كون السجود أشرفَ أن لا يخصَّ[٤] هو بالذكر؛ لاحتمال أن يكون في تخصيصه بهذا التشريف[٥] مصلحةٌ لا نطّلع عليها، ومع هذا الاحتمال لا يثبت القطعُ، ومطلوبنا هنا[٦] القطع.

قوله: من قال: «رأيت زيداً وهو راكبٌ» فُهِم[٧] منه الحال.

قلنا: لا نُسلّم! لأنّه إذا قيل: «فلان يحارب عني ويبني داري»، فإنّه لا يُفهَم منه أن يحاربَ عنه حالَ كونه بانياً دارَه، فكذلك هنا[٨].

لا يقال: إنما لم يُفهَمُ ذلك للقرينة[٩]، فإنّه ما جرت العادة بالمحاربة حالَ بناء الدار.

---

(١) كذا في (ج): «هذه»، وفيهما: «هذا».
(٢) كذا في (ب) و(ج): «ليست»، وفي (أ): «ليس».
(٣) كذا في (ج): «بعدها»، وفيهما: «بعده».
(٤) في (ج): «يختص».
(٥) في (ج): «الشرف».
(٦) في (ب) و(ج): «هاهنا».
(٧) في (ج): «يفهم».
(٨) في (ب) و(ج): «وكذلك هاهنا».
(٩) في (ج): «لقرينة».

لأنّا نقول: وما جرت العادة أيضاً بإيتاء الزكاة حالَ الركوع، فوجب أن لا يُصار إليه.

قوله: هبْ أن المراد منه الاستئناف! ولكن المؤمنين ـ بأسرِهم ـ ما كانوا راكعين حالَ نزول الآية.

قلنا: إذا حملنا الراكعَ على «ما من شأنه أن يكون راكعاً» صار عاماً في كل المؤمنين.

قوله في الوجه الثاني من الطريق الأول: إنّ كون المؤمنين بعضهم أولياء بعض بمعنى النصرة أمرٌ ظاهرٌ عُرف من قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾[التوبة: ٧١]، فلا يكون في حمل الآية عليها فائدةٌ.

قلنا: بل فيه ثلاثُ فوائدَ[1]:

إحداها[2]: أنّ الحُكم العامَّ يصحُّ تخصيصُ أيِّ بعضٍ منه كان، وأما التنصيصُ على البعض المعيّن فلا يصحُّ ذلك فيه.

وثانيها: التشريف بالذكر.

وثالثها: أنّ المقصد[3] بالآية إثباتُ ولاية المؤمنين للمؤمنين ونفيُها عن اليهود والنصارى على ما دلّ عليه سياقُ هذه الآية، وهذا المقصود غير حاصل في قوله: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾[التوبة: ٧١].

لا يقال: العلمُ بكون اليهود والنصارى ليسوا أولياء للمؤمنين ضروريٌّ، فأيُّ[4] حاجةٍ فيه إلى هذه الآية؟

---

(١) في (ب) و(ج): «فوائد ثلاث».

(٢) في (ج): «أحديها».

(٣) في (ج): «المقصود».

(٤) في (ج): «فأية».

لأنا نقول: لا يمتنعُ أن تكون الآن[1] نزلت على سببٍ يقتضي الشكّ في وجوب نصرة اليهود والنصارى، وإذا لم يمتنع ذلك لم يُمكن القطعُ على أنّه لا فائدةَ في نزول الآية لبيانِ ذلك.

فكيف؟ وقد روي أنّه كان بين الخزرج وبين يهودِ بني قينُقاعٍ[2] حلفٌ في الجاهلية، فلما أسَرَهم النبيُّ صلى الله عليه[3] أقام عبدُ الله بن أُبيٍّ على نصرتهم.

ويروي عبادة بن الصامت: ودخل عبدُ الله بنُ أبيٍّ على رسول الله ﷺ[4] أو سأله[5] ذلك، وألحّ[6] عليه، فأطلقهم النبي ﷺ[7]، فأنزل اللهُ هذه الآية لمنعِهم[8] عما اعتقدوا من أنّه إذا تقدَّم حلفٌ[9] في الجاهلية مع اليهود والنصارى وجب التزامٌ ذلك الحلف، فظهر أنّ في حملِ الآية على ما ذكرنا[10] فائدةً جديدة.

إن[11] سلمنا أنّه ليس في حملِها على ذلك فائدةٌ جديدة! ولكنّ[12] حْملَ الآية على الفائدة الجديدة ترجيحٌ يقتضيه الظنّ، والمطلوبُ هنا القطعُ[13].

---

(١) في (ج): «الآية».

(٢) في (ج): «اليهود قينقاع».

(٣) زاد في (ج) هنا: «وسلم».

(٤) قوله: «ﷺ» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «وسأله».

(٦) في (ج): «ألح».

(٧) قوله: «وسلم» زيادة من (ب) و(ج).

(٨) في (ب) و(ج): «يمنعهم».

(٩) في (ج): «اعتقد من أنهم إذا عقدوا الحلف».

(١٠) في (ج): «ذكرناه».

(١١) في (ب) و(ج): «وإن».

(١٢) في (ج): «لكن».

(١٣) في (ب) و(ج): «والمطلوب القطع هاهنا».

ثم إن[١] سلّمنا أنّـه لا بدّ من حـمل الآية على الفائدة الجديدة! ولكن ليس في حملِها على الإمامة فائدة جديدة.

بيانُـه: أنّـه عليه السلام قد نصَّ على إمامة عليٍّ من قبلُ نصّاً جليّاً؛ لأن هذه الآية مدنيةٌ، وعندهم أنّـه قد نصّ عليه بمكة نصّاً جليّاً، بل هذا لكم ألزمُ؛ لأن النصَّ الخفيَّ بعد النصّ الجليِّ أَولى أن لا يكون فيه فائدةٌ من نصٍّ خاصٍّ وارد بعد نصٍّ عامّ.

ومعلوم أن قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾[التوبة: ٧١] يحتمل من التأويل ما لا يحتمله الخاص؛ لأنّـه قد يمكن أن يقول قائلٌ في بعض الأشخاص: إنّـه غيرُ داخل في ذلك العامّ، أو يقول: من أين لكم أنّـه بصيغة اللفظة[٢] العام؟ فإذا[٣] قال الله تعالى: هذا الشخصُ وليُّ المؤمنين لم يُمكنْ هذا القولُ، فثبتَ أنّ حملَ الآيةِ على ما ذكرنا أكثرُ فائدة من حملِها على ما ذكروه.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكروه يقتضي تعذُّر حمل الولاية التي في الآية على النصرة! ففيها[٤] ما يمنع من حملِها على الإمامة، وذلك أمور ثلاثة:

الأول: أن قوله تعالى[٥]: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ﴾ [المائدة: ٥٥] يشتمل على سبعة[٦] جموع، ولفظةُ الجمع تُفيد أكثرَ من واحد، فحملُها على الواحد تركٌ للظاهر.

لا يقال: لفظة[٧] الجمع ـ وإن كانت حقيقةً في اللغة لأكثر من واحد ـ فإنّـه

(١) في (ج): «ولئن».
(٢) في (ب) و(ج): «صيغة اللفظ».
(٣) في (ب) و(ج): «وإذا».
(٤) في (ج): «فههنا».
(٥) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).
(٦) في (ب) و(ج): «مشتمل على سبع».
(٧) قوله: «لفظة» سقط من (ج).

قد يُستعمل في الواحد على سبيل التعظيم قال الله[١]: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١]، وقال: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧]، ويقول السلطان: «نحنُ فعلنا ذلك» وهو يريد نفسه.

وإذا[٢] ثبت ذلك! فليس يمنع أن تكون لفظة الجمع حقيقةً في الواحد على سبيل التعظيم، فلا تكون إفادتُها للواحد مجازاً.

ثم إن سلّمنا أنّه مجازٌ! ولكنه[٣] مجازٌ كثُر في القرآن والعُرف استعمالُه، ولو لم تُحمل هذه الجموع على هذا المجاز لزم إخراجُ قوله[٤]: ﴿وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥] من أن يكون حالاً وإدخالُه في أن يكون استئنافاً، وذلك مجازٌ نادرٌ غير مستعمل، وإذا تردّدنا بين المجازَين فالمصيرُ إلى المجاز المشهور أَولى من المصير إلى المجاز الغريب.

ثم إن سلّمنا تساويَ[٥] هذين المجازَين في الشهرة والغرابة! ولكنّ مجازنا يتضمّن فائدةً جديدة ـ وهي الإمامة ـ ومجازُكم لا يتضمن فائدة جديدة، فمجازُنا أَولى.

ثم إن[٦] سلّمنا تساويَ المجازَين في الفائدة! ولكن ألفاظ الجموع صارت متروكةَ الظواهر؛ لأن لام الجنس تقتضي الاستغراق عندكم، فقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [المائدة: ٥٥] يقتضي[٧] جميعَ الذين آمنوا وذلك غير ممكن؛ لأن المخاطَبين بقوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٥٥] لا يجوز أن يكونوا أولياءَ لأنفُسهم.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٢) في (ج): «فإن».
(٣) كذا في (ج): «ولكنه»، وفيهما: «ولكن».
(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٥) في (ج): «سلمنا بتساوي».
(٦) في (ب) و(ج): «ثم لئن».
(٧) في (ج): «تقتضي».

وإذا ثبت ذلك ثبت أنّ صيغ الجموع ـ في هذه الآية ـ لا بدّ من حملِها على المجاز كيف ما كان! فلا يلزمُنا من القول بذلك محذور.

لأنـا نقول: الدليلُ على أنّ صيغ العموم ليست حقيقةً في الآحاد[١]؛ لأنّـها حقيقة في أكثر من الواحد، فلو كانت حقيقةً في الواحد أيضاً لزم الاشتراك، وإنّـه خلافُ الأصل.

الثاني: أن الرجل إذا قال لغيرِه: «سلِّمْ على الذين آمنوا» و«جالِسِ الذين آمنوا» لم يسبق إلى الفهم الواحدُ، وعدمُ السبق إلى الفهم أمارةُ أنّـه ليس حقيقة.

وإذا ثبت ذلك علمنا أنّـا إنما عرفنا من قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١] أنّـه أراد به ذاتَه وحدَه؛ لتقدُّم علمِنا بأن الـمرسِل للرُّسل هو الله[٢] تعالى، وكذلك القولُ في قول السلطان: «نحنُ نفعل كذا»؛ لأنّـه لو كان حقيقةً في مثالنا[٣] لكان حقيقةً في سائر المواضع، فما كان يتبادر[٤] الفهمُ في المثال الذي ذكرناه[٥] إلى أكثر من الواحد.

قوله: هذا المجاز أكثرُ من مجازكم.

قلنا: لا نُسلّم! فإنّـه لا يقول الإنسان لغيره: «سلِّمْ على الذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة» وهو يريد الواحدَ، وإنما يكرّر[٦] ذلك في كلام العظماء؛ لِـما ذكرناه

---

(١) في (ب) و(ج): «الواحد».

(٢) قوله: «الله» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «حقيقة هنا».

(٤) زاد في (ج) هنا: «إلى».

(٥) في (ج): «أوردناه».

(٦) في (ج): «يكون».

من القرب[١]، وقد يستعمل الإنسان الواو في الاستئناف ظاهراً وغالباً، فعلمنا أنّ مجازَهم ليس أشهرَ من مجازنا.

قوله: مجازُنا أكثر فائدة.

قلنا: سبق الجواب عنه.

قوله: لامُ الجنس للاستغراق.

قلنا: لا نُسلّم! بل لا تفيد إلّا نفسَ الحقيقة.

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكن لا يلزمُ من إخراج المخاطَبين منه بقوله[٢]: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٥٥] إخراجُ غيرِهم عنه؛ لأن أصل التخصيص لـمّا كان على خلاف الأصل كان تعليلُه على وفقِ الأصل.

الوجه الثاني: أنّ الآيةَ تقتضي ثبوتَ الولاية في الحال، فلو كان المراد من الولاية الإمامة لزم أن يكون عليٌّ إماماً حالَ حياة النبي ﷺ[٣]، وإنّـه باطلٌ.

أما لو حملناه على النصرة والمحبة؛ كان ذلك حاصلاً في الحال، فوجب حملُه[٤] عليها.

لا يقال: لا نُسلّم إنّـه حال حياة النبي[٥] لم يكن متصرفاً في الأمة! بل كان يتصرف فيهم تصرُّف الأئمة بالأمر والنهي، والتولية والعزل.

---

(١) في (ج): «العرف».

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) قوله: «وسلم» زيادة من (ب)، وفي (ج): «ع. م».

(٤) في (ج): «حملها».

(٥) زاد في (ج) هنا: «ع. م».

ثم إن سلّمنا أنّــه لم يكن متصرفاً في الأمَة ولكنه كان مستحقاً[١] أن يصير متصّرفاً بعد النبي[٢]، فكان إماماً في الحال بهذا التأويل.

ثم إن سلّمنا ذلك! إلا أنا نخرج هذه الحالة عما ثبت النصّ بالدليل، فيبقى[٣] النصُّ دليلاً على الإمامة في غير تلك الحالة؛ لأنــا نقول:

أما الأول: فنحن نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ علياً رضي الله عنه[٤] ما كان يتمكّن من الأمر والنهي والتولية والعزل حالَ حياة النبي صلى الله عليه[٥] إلا بأمرِه، فإن منعوا من ذلك منعنا[٦] من كلّ ما يدّعون فيه الضرورة.

وأما الثاني: فنقول: إن «الولي» في اللغة ما جاء البتة لِـمن يستحقُّ التصرُّف في ثاني الحال، بل إنما جاء للمتصرّف في الحال، فحملُ اللفظ على ذلك تركٍ لمفهومِ اللفظ.

وأما الثالث: فنقول: إنّ تخصيص العموم على خلاف الأصل، فلو حملنا الوليّ على الناصر لا[٧] تلزمُنا هذه المخالفةُ، ولو حملناهُ على المستحقّ للتصرُّف تلزمُنا[٨] هذه المخالفة فيكون حملُهُ على الناصر أَولى الوجه.

---

(١) في (ج): «ولكنه مستحق».

(٢) في (ج): «ع. م».

(٣) في (ج): «نبقي».

(٤) قوله: «رضي الله عنه» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «ع. م».

(٦) كذا في (ج): «منعنا»، وفي النسختين: «منعوا».

(٧) في (ب) و(ج): «لـم».

(٨) في (ج): «يلزمنا».

الثالث[١]: وهو أن ما قبلَ هذه الآية وما بعدَها يُنافي حملَها على الإمامة، وذلك من وجوه خمسة[٢]:

أحدها: أنّه تعالى قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [المائدة: ٥١]، ثم قال: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾[المائدة: ٥٥]، والظاهر من ذلك أنّه إنما أثبت الولايةَ التي نفاها عن اليهود والنصارى؛ لأن الإنسان إذا قال لغيره: «لا تُوال السوقة إنما[٣] أولياؤك[٤] أهل العلم» عُقل منه أنّه إنما أثبت[٥] الولايةَ التي نفاها عن السوقة.

ومعلومٌ أن الولاية المنفيّة عن اليهود والنصارى ليست هي الإمامة، لثلاثة أوجه[٦]:

أما أولاً: فلأنّ ذلك مما لا يشتبه الحالُ فيه[٧]؛ لأن من المعلوم ـ بالضرورة ـ أنّ من كان عدواً للدين[٨] غيرَ عالم بجُمَله[٩] ولا بتفاصيله[١٠]؛ فإنّه لا يُمكن جعلُه إماماً.

وأما ثانياً: فلِما روينا أن الآية نزلت لبيانِ نفيِ الولاية بمعنى النصرة.

---

(١) في (ب): «الوجه الثالث»، وفي (ج): «أولى الوجه الثالث».

(٢) قوله: «خمسة» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «إلا».

(٤) زاد في (ج) هنا: «من».

(٥) في (ج): «ثبت».

(٦) قوله: «لثلاثة أوجه:» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «مما لا شبهة فيه».

(٨) زاد في (ج) هنا: «فهو».

(٩) في (ب) و(ج): «بجملته».

(١٠) في (ج): «تفاصيله».

وأما ثالثاً: فلأنّ صيغة «إنما» لا تُستعمل إلا إذا دار بين المخاطَب والمخاطِب نزاعٌ في أمرٍ ما، فإن الإنسان لا يكادُ يبتدئ فيقول: «إنما أكلتُ اليوم رغيفاً»، بل يبتدئ فيقول: «أكلت اليوم رغيفاً»، فإنِ ادّعى مُدّعٍ أنّه أكل أكثرَ من رغيف، فعند ذلك يقول: «إنما أكلتُ اليوم رغيفاً»؛ ليبين إنّه ما أكَلَ أكثرَ من ذلك.

فدلَّ ذلك على أنّه دارَ بين المسلمين كلامٌ في أنّه هل يجوز اتخاذ اليهود والنصارى أولياء أم لا؟ ومن المعلوم ـ بالضرورة ـ أنّه لم يجرِ بينهم كلامٌ في اتخاذِهم أئمةً لأنفُسهم، فوجب أن يكون الذي جرى فيه الكلامُ اتخاذُهم أولياءَ بمعنى[1] النُّصرة والمحبة.

وإذا ثبت أنّ الولايةَ المنفيةَ عن اليهود والنصارى هي[2] الولايةُ الـمُثبَتةُ للمؤمنين[3] الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون، وثبت[4] أنّ الولاية المنفية عن اليهود والنصارى هي الولايةُ بمعنى النُّصرة، وثبت[5] أنّ الولاية المثبتَة للمؤمنين الموصوفين هي الولايةُ بمعنى النصرة.

وثانيها: قوله تعالى في صفة اليهود والنصارى: ﴿بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾[المائدة: ٥١]، ومعلومٌ أنّ الولاية الثابتة لبعضِهم مع البعض ليست ولايةَ استحقاق التصرُّف؛ لأن المستحقّ لها هو النبيُّ ﷺ[6]، وإمامُ المسلمين بعدَه، فإذن يجب حملُ تلك الولايةِ على النصرة؛ لأن بعضَهم كان يَنصُر بعضاً ويدفع عنه، فأخبر الله تعالى عن وجود المناصَرة الحاصلةِ بينهم.

---

(١) في (ج): «يعني».

(٢) قوله: «هي» سقط من (ج).

(٣) قوله: «المؤمنين» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «فثبت».

(٥) في (ج): «وثبت»، وسقطت الواو من النسختين.

(٦) قوله: «وسلم» زيادة من (ب)، وفي (ج): «ع. م».

وثالثها: قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ﴾[المائدة: ٥١]، والتولية[١]: هي النصرة والدفع، وما قال: مَن[٢] يتّخذْهُم أئمة.

ورابعها: قوله تعالى: ﴿فَتَرَى ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَٰرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰٓ أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةٌ﴾[المائدة: ٥٢]، ومعلومٌ أن المنافقين ما كانوا التَمسوا أن يكون اليهودُ أئمَّتهم[٣]، ويجوز أن يكونوا حاولوا الدفعَ عنهم[٤]، ولا[٥] قالوا[٦]: إن لم نجعلْهُم أئمةً خشينا الدوائرَ، وإنما يجوز أن يكونوا قالوا: إنّـه[٧] لم ينصرهم خفنا دائرةً، فلا ينصروننا.

وخامسها: ما بعد الآية وهو قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ﴾[المائدة: ٥٦]، فعلمنا أنّ المرادَ من الآية: تولّي النصرة لا تولّي الإمامة.

فهذه هي الوجوه الدالّة على امتناعِ حملِ الولاية ـ التي في الآية ـ على الإمامة، وليس فيها ما يمنعُ مِن حملِها على النصرة ـ بزعم الخصم ـ إلّا أمران:

أحدهما: لفظة[٨] «إنما»، **والثاني:** أن[٩] قولهم: ﴿وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾[المائدة: ٥٥] حالٌ لا استئنافٌ.

---

(١) في (ج): «فالتولية».
(٢) في (ج): «ومن».
(٣) في (ب) و(ج): «أئمتهم اليهود».
(٤) زاد في (ج) هنا: «ولا يجوز أن يكونوا».
(٥) في (ج): «قد».
(٦) زاد في (ج) هنا: «إنه».
(٧) زاد في (ب) و(ج) هنا: «إن».
(٨) في (ب) و(ج): «لفظ».
(٩) «أن» زيادة من (ب) وسقطت من (ج).

ومعلومٌ أن المحافظة على هذه الوجوهِ الكثيرة أَولى من المحافظة على الظاهرَين اللذَين تمسّكوا بهما.

أما الكلام على الطريق الثاني مما ذكروه فنقول:

لا نُسلّم إمكانَ حملِ اللفظ المشترَك على مجموع معانيه! فإن الواضعَ ما وضعَ تلك اللفظة إلا لآحادِ تلك الأمور ولم يضَعْها لمجموعها، فلو استعملنا اللفظةَ في المجموع كانت مستعملةً لا في موضوعها، وذلك غير جائز! ألا ترى أن اسم «القُرء» موضوع للطُّهر أو الحيض وحدَه، لا لهما جميعاً، لا حقيقةً ولا مجازاً، فاستعماله فيهما مخالفةٌ للُّغة.

ثم إن سلّمنا إمكان ذلك! لكن لا نُسلّم أنّـه[1] تعالى لم يدُلَّ على المراد من هذه اللفظة، بل دلّ على أنّ المراد منها هو النصرةُ؛ للوجوه التي ذكرناها.

ثم إن[2] سلمنا أنّـه تعالى لم يدُلَّ على مراده! فلم قلتُم: إنّـه يجب حملُه على الكلّ؟

بيانُـه: وهو أنّ اللفظَ إما أن لا يكون مُحتملاً للمجموع، أو يكون محتملاً[3]؛ فإن لم يكُن محتملاً له لم يجُز حملُه عليه وسقط[4] ما قالوه.

وإن كان محتملاً له فنقول: لـمّا كانت تلك اللفظةُ محتملةً لكلّ واحدٍ من تلك الأشياء وحدَه ولمجموعها أيضاً؛ كان مُشترَكاً بين الآحادَ والمجموع[5].

---

(١) في (ج): «أن الله».

(٢) في (ب) و(ج): «وإن».

(٣) زاد في (ج) هنا: «له».

(٤) في (ب) و(ج): «ويسقط».

(٥) في (ج): «وبين المجموع».

ثم لا يمكنُ الجمع من إفادة تلك اللفظة لكلّ واحدٍ[١] من تلك المعاني وحدَه وبين إفادته لمجموعها؛ لأنّ إفادته لأحدِ تلك الأشياء وحدَه هو أن يُفيدَه ولا[٢] يفيدَ غيره، وإفادته للمجموع هي أن يُفيده ويُفيد غيرَه[٣]، والجمعُ بينهما متناقضٌ.

وإذا ثبت تعذُّر الجمع بين إفادة الآحاد وإفادة المجموع، فلو حملناهُ على المجموع دون الآحاد كان ذلك حملاً للّفظ المشترَك[٤] على بعضِ مفهوماته دون البعض[٥]، ومتى جوّزوا ذلك سقطَ أصلُ كلامِهم.

فهذا ما نقوله في الاعتراض على وجوه تمسُّكهم بهذه الآية، وبالله التوفيق[٦].

الطريقة الثانية لهم: التمسُّك بقوله عليه السلام ـ يوم الغدير وقد أُحصر[٧] القوم ـ: «ألستُ أَولى بكم من أنفُسكم»؟ قالوا: بلى قال: «فمن كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه، اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وانصُرْ من نصَرَه، واخذُلْ من خذَلَه»[٨]، والاستدلالُ به يُبنى[٩] على مقامَين:

أحدهما: تصحيح الحديث، والثاني: دلالته على الإمامة.

أما المقام الأول: فالشيعة تارةً يدّعون كونَه متواتراً إما من كل المسلمين عامة،

---

(١) في (ج): «اللفظة واحدًا».

(٢) في (ب) و(ج): «لا».

(٣) قوله: «وإفادته للمجموع هي أن يفيده ويفيد غيره» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «للفظة المشتركة».

(٥) في (ج): «النقص».

(٦) في (ب) و(ج): «والله أعلم».

(٧) في (ب) و(ج): «أحضر».

(٨) أخرجه عبد الله بن أحمد في زوائده على «المسند» (٦٩١) من حديث علي رضي الله عنه.

(٩) في (ب) و(ج): «يبتنى».

وإما من الشيعة خاصةً، وتارة يُصحّحونه بالحجّة[١] من وجهين:

ـ **الأول**: أن الأمةَ أجمعت على صحّة هذا الحديث، فيكون صحيحاً.

وإنما قلنا: إن الأمة أجمعت على صحته؛ لأن الشيعةَ يُثبتون به إمامتَه، وسائرُ الفرق يُـثبتون به فضيلتَه، وليس في الأمة أحدٌ أنـكرَه أو ردَّه، وإذا[٢] قبلته الأمةُ ـ بأسرها ـ وجب أن يكون صحيحاً.

ـ **الثاني**: أن علياً رضي الله عنه[٣] ذكَرَه في الشورى عندما حاول ذِكرَ فضائلِه ولم يُنكره أحدٌ[٤]، فعدمُ إنكارهم لذلك مع ما عُلم من توفُّر الدواعي على القدح فيما به يفتخر الإنسانُ على غيرِه دليلٌ على صحته.

أما المقام الثاني في دلالته على الإمامة، وذلك بناء على أمورٍ ثلاثة[٥]:

ـ **أحدها**: أن لفظة «المولى» محتملةٌ للأَولى[٦].

ـ **وثانيها**: أنّـها متعيَّنةٌ له هنا[٧].

ـ **وثالثها**: أنّـه يلزمُ من ذلك القول بإمامة علي رضي الله عنه[٨].

أما بيانُ الأول: فبالكتاب، والسنة، والشعر، والنقل.

---

(١) قوله: «بالحجة» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «وردّه فإذا».

(٣) قوله: «رضي الله عنه» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «واحد».

(٥) في (ج): «ثلاثة أمور».

(٦) في (ب) و(ج): «محتملة في الجملة».

(٧) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٨) في (ج): «القول بإمامته».

أما الكتاب، فقد قال الله[١] تعالى: ﴿مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ هِىَ مَوْلَىٰكُمْ﴾[الحديد: ١٥]، قال أبو عبيدة[٢]: معناه: أَولى بكم.

وأيضاً لا خلاف بين المفسرين في أن قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِىَ﴾ [النساء: ٣٣] أن المراد به: مَن كان أملَكَ بالميراث وأحقَّ به.

وأما السنة، فقوله ﷺ[٣]: «أيما امرأة نُكحت بغير إذن مولاها»[٤] في بعض الروايات، ولا يصح حمل المولى هنا[٥] على غير المالكِ[٦] أمرَها والعقدَ عليها.

وأما الشعر، فقول لبيد:

فغدت كلى الفرجينِ تحسب أنّهُ مولى المخافة خلفَها وأمامَها

وقال الأخطل[٧]:

فأصبحت مولاها مِنَ الناس بعدَهُ وأحرى قريش أن تُهاب وتُحمدا

(١) في (ج): «الكتاب فقوله».

(٢) هو الإمام اللغوي النحوي، معمر بن المثنى التيمي البصري صاحب التصانيف، منها «مجاز القرآن» و«غريب الحديث»، وغير ذلك (ت٢٠٩هـ).

ترجمته في: «تاريخ بغداد» (١٥: ٣٣٨)، و«سير أعلام النبلاء» (٩: ٤٤٥).

(٣) قوله: «وسلم» زيادة من (ب)، وفي (ج): «عليه السلام».

(٤) أخرجه البيهقي في «سننه»، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي(١٣٦٠٠).

(٥) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٦) زاد في (ج) هنا: «التدبير».

(٧) هو أبو مالك غياث بن غوث(١٩ - ٩٠ هـ)، شاعر مصقول الألفاظ، حسن الديباجة، في شعره إبداع. اشتهر في عهد بني أمية بالشام، وأكثر من مدح ملوكهم.وهو أحد الثلاثة المتفق على أنهم أشعر أهل عصرهم: جرير، والفرزدق، والأخطل.

ترجمته في: «طبقات فحول الشعراء» لمحمد بن سلام (٢: ٤٥١)، و «سير أعلام النبلاء» (٤: ٥٨٩).

وقال:

لم يـأشروا[١] فيـه إذ كانـوا مواليَـهُ ولـو يكون لقـومٍ[٢] غيرِهم أشروا

وقال[٣]:

كانـوا مـواليَ حـقٍّ يطلبـون بـهِ فأدركـوه ومـا ملُّـوا ولا تعبـوا

وقال العجاج[٤]:

الحمـدُ لله الـذي أعطـى الخِـيَرْ مـواليَ الحـقِّ إنِ المـولى شَـكَرْ

وظاهرٌ أن «المولى» في هذه الأبيات ليس إلا بمعنى الأَولى.

وأما النقل، فما ذكرناهُ عن أبي عبيدة، وقال الفراء[٥] في كتاب «معاني القرآن»: الوليّ والمولى ـ في كلام العرب ـ واحدٌ، وقال المبرد: تأويل الوليّ: الأَولى، ومثله المولى، والوليّ والمولى[٦] واحد، وهو المتولي لأمورهم، وقال ابن الأنباري[٧] في كتاب «مشكل القرآن»: المولى: الأَولى بالشيء.

---

(١) في (ج): «كم باشروا».

(٢) في (ج): «ولم يكونوا».

(٣) زاد في (ج) هنا: «غيره».

(٤) هو الشاعر أبو الشعثاء عبد الله بن رؤية بن لبيد بن صخر السعدي التميمي العجاج، راجز مجيد، ولد في الجاهلية وقال الشعر فيها. ثم أسلم، وعاش إلى أيام الوليد بن عبد الملك، كان بصيراً باللغة وغريبها، و له ديوان رجز ليس فيه شعر سوى الأراجيز، توفي نحو ٩٠ هـ.

ترجمته في: «الشعر والشعراء» لابن قتيبة (٢: ٥٧٥)، و «سير أعلام النبلاء» للذهبي(٦: ١٦٢)

(٥) هو العلامة النحوي أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله الأسدي مولاهم الكوفي (١٤٤ - ٢٠٧هـ)، إمام الكوفيين، وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب صاحب تصانيف من أشهرها «المقصور والممدود» و«معاني القرآن».

ترجمته في: «نزهة الألباء في طبقات الأدباء» للأنباري (١: ٨١)، «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٠: ١١٨).

(٦) قوله: «والمولى» سقط من (ج).

(٧) هو الإمام اللغوي النحوي، أبو بكر، محمد بن القاسم بن بشار بن الأنباري، صاحب المصنفات، منها =

وقال أبو عمر[١] غلامُ ثعلبٍ ـ في بيت الحارث بن حلّزة[٢]

زعموا أنّ كلَّ مَن ضرَبَ العـ ـيرَ مَوالٍ لنا وأنّا الولاءُ

إن «المولى»[٣] ينقسم أقساماً منها «الولي».

فيثبت[٤] بهذه الوجوه احتمالُ لفظة «المولى» للأَولى.

وأما بيان الثاني ـ وهو أنّ المراد بالمولى في هذا الحديث ـ الأَولى وجوه[٥] أربعة:

الأول: أن يُبنى ذلك على مقدّمة الحديث وهي قوله عليه السلام: «ألست أَولى بكم من أنفسكم»، وإذا ثبت ذلك فنقول: إن من عطف كلاماً مُحتملاً لأشياءَ على كلامٍ هو صريحٌ في واحدٍ مما يحتمله المعطوف، فإنّه لا بد وأن يريد بالمعطوفِ المعنى الذي قدّم التصريح به وإلا كان مُلغِزاً غيرَ مُبين؛ فإن الإنسان لو قال لجماعة ـ وله عدةُ عبيدٍ زيدٌ وعمرٌو وبكرٌ ـ: «ألستم تعرفون عبدي زيداً؟ أُشهدكم أنّ عبدي حرٌّ»؛ فإنّه

= «الزاهر» و«غريب الحديث النبوي»، وغيرها، ت٣٠٤هـ.

ترجمته في: «وفيات الأعيان» (٤: ٣٤١)، و«سير أعلام النبلاء» (١٥: ٢٧٤).

(١) في (ب) و(ج): «عمرو».

هو الزاهد أبو عمر محمد بن عبد الواحد بن أبي هاشم، المعروف بالمطرز (٢٦١ - ٣٤٥ هـ)، أحد أئمة اللغة المشاهير المكثرين، لازم ثعلباً في العربية، فأكثر عنه إلى الغاية.

ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٤: ٣٢٩)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٥: ٥١١)

(٢) هو الشاعر الجاهلي الحارث بن حلزة بن مكروه بن يزيد اليشكري الوائلي، من أهل بادية العراق. كان أبرصاً فخوراً، ارتجل معلقته بين يدي عمرو بن هند الملك، بالحيرة، وهو أحد أصحاب المعلقات، وله ديوان شعر. توفي نحو ٥٠ ق هـ.

ترجمته في: «الشعر والشعراء» لابن قتيبة (١: ١٩٣).

(٣) في (ب) و(ج): «العير موالٍ، وأن الموالَي أي المولى».

(٤) في (ج): «فثبت».

(٥) في (ج): «لوجوه».

يُفهم[١] أنّـه أراد عبدَه زيداً دونَ غيره، فكذلك هنا[٢] لـمّا قدّم ذِكرَ الأَولى، ثم أردَفَهُ بذكرِ المولى المحتمِل للأَولى وجب أن يكون المرادُ بالمولى هو الأَولى.

الثاني: أن لا يُبنى الاستدلال على هذه المقدمة، بل نقول: إن لفظة «المولى» تفيد أحدَ أمورٍ: المعتَق، والمعتِق، وابن العمّ، والجار، والحليف، والناصر، والأَولى بالتصرف.

ولفظة «المولى» ـ في هذا الحديث ـ لا يمكن حملُه على ما سوى الأَولى[٣] بالتصرُّف، فوجب حملُه عليه.

وإنما قلنا: إنّـه يمتنع حملُه على سائر المعاني:

أما المعتَق، فلم يكن ذلك مِن صفةِ النبي عليه السلام، ولا من صفةِ علي رضي الله عنه[٤].

ولم يُرد: أنّ من كنت مُعتِقَهُ فعليٌّ مُعتِقُه، ولا مَن كنتُ مالك رقِّهِ فعليٌّ مالكُ رقِّه؛ لأن كل ذلك كذب!

ولا أراد: من كنتُ ابنَ عمّه فعليٌّ ابنُ عمّه؛ لأنّ ذلك كذبٌ؛ لأنّـه عليه السلام ابنُ عمٍّ جعفرٍ وعقيلٍ[٥] وعليٌّ لم يكن ابنَ عمٍّ لهما بل كان أخاً لهما.

ولا أيضاً: أن من كنتُ جاراً له فعليٌّ جارٌ له؛ لأن ذلك كذب.

ولا أراد: أن من كنتُ حليفاً له فعليّ حليفٌ له؛ لأن النبي عليه السلام لم يكن

---

(١) زاد في (ج) هنا: «منه».

(٢) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٣) في (ب) و(ج): «الأول».

(٤) في (ج): «رض».

(٥) في (ج): «عقيل وجعفر».

حليفاً[١] ولا أراد الناصر؛ لأن كلّ أحدٍ يعلمُ مِن دينه ـ باضطرارٍ ـ وجوبَ تولّي المؤمنين بعضِهم لبعضٍ؛ على ما قال[٢] تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾[التوبة: ٧١]، فجمعُ الناسِ لشرح هذا المعنى الظاهر لا يليق بالنبي عليه السلام، وإذا بطلت هذه المعاني تعيّن حملُ المولى على الأَولى بالتصرُّف.

الثالث: أن لفظة «المولى» إذا كانت محتملةً لهذه المعاني، والحكيم إذا خاطَبَ غيرَه بكلامٍ محتمِلٍ لأشياءَ ولم يدلّ على أنّه أراد واحداً منها وجب أن يُريد جميعَها إلا ما خرجَ بدلالةٍ، وذلك يقتضي أنّه أراد بقوله: «فعليٌّ مولاه» أنّه أَولى وأملَكُ بالتصرُّف في الأمر.

الرابع: وهو[٣] أن لفظة «المولى» تتناول هذه الأمورَ السبعة، وتفيد فيها فائدةً واحدة وهي الأَولى، فيجب أن تُجعَلَ اللفظةُ[٤] حقيقةً في هذا القدْرِ المشترَكِ[٥]؛ دفعاً للاشتراك اللفظي.

أما بيان الثالث: وهو أنّه لـما كان المراد من لفظة «المولى» ـ في الحديث ـ الأَولى؛ كان ذلك دليلاً على الإمامة، فبيانُه من وجوه ثلاثة:

الأول: أن يدعي أنّ الأَولى لا يفيد إلا معنى الأَولى بالتصرف؛ فإن أهل اللغة لا يستعملون لفظة الأولى إلا فيمن يملكُ تدبيرَ من وُصف بأنّه أَولى به في التصرُّف ونفاذ[٦] الأمر.

(١) زاد في (ج) هنا: «لأحد».
(٢) زاد في (ج) هنا: «الله».
(٣) قوله: «وهو» سقط من (ب) و(ج).
(٤) في (ج): «يجعل اللفظ».
(٥) قوله: «المشترك» سقط من (ج).
(٦) في (ج): «وتولي».

ألا تراهم يقولون: إن[١] السلطان أَولى بإقامة الحدود من الرعية، وولد الميت أَولى بميراثه من أقاربه، والزوج أَولى بامرأته، والولي أَولى بعبده، ومرادهم ـ في جميع ذلك ـ ما ذكرناه.

ولا خلافَ بين المفسرين في أن قوله تعالى: ﴿ٱلنَّبِىُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡ﴾ [الأحزاب: ٦] أن المرادَ به: أَولى بتدبيرهم والقيام بأمورهم، وإذا ثبت أنّ المراد بالأَولى أنّـه الأَولى بالتصرُّف فيهم ثبت كونه إماماً؛ لأنـا لا نعني بالإمام إلا الشخص الذي هو أَولى الناسِ بتدبير الخلق والتصرُّف فيهم.

الثاني: أن[٢] نُساعدَ على أن لفظة «الأَولى» غير متعيّنةٍ للأَولى بالتصرف! ولكنّـا نُبيّن أنّ المراد بالأَولى ـ في هذا الحديث ـ هو الأَولى بالتصرف؛ لأنّـه إذا وجب حمل قوله عليه السلام: «فعليٌّ مولاهُ» على الأَولى لأجل المقدمة؛ وجب أن يحمل الأَولى على الأَولى بالتصرُّف بالأمر والنهي؛ لأجل المقدّمة؛ لأن قول النبي عليه السلام: «ألست أَولى بكم من أنفسكم؟»[٣] معناه: أنّـه[٤] أَولى بالتصُّرف فيكم بالأمر والنهي، فيجب أن يكون قوله[٥]: «فعليٌّ مولاه» معناه: أنّـه أَولى بهم من أنفُسهم في التصرُّف.

الثالث: أن لفظة «المولى» هناك[٦] لـمّا كانت محتملةً للأَولى، ولفظة «الأَولى» محتملةٌ للأَولى بالتصرُّف في تدبير الخلق ـ وذلك هو الإمامة ـ فإذن لفظة «المولى» هنا[٧] محتملةٌ للإمامة.

---

(١) قوله: «إن» سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «أنا».

(٣) سبق تخريجه.

(٤) قوله: «إنّـه» سقط من (ب) و(ج).

(٥) زاد في (ج) هنا: «ع. م».

(٦) كذا في (ب) و(ج): «هناك»، وفي (أ): «هنا».

(٧) في (ب) و(ج): «هاهنا».

ثم إن القائل قائلان: قائلٌ يقول: لفظة «المولى» ـ في هذا الحديث ـ غير محتملٍ[١] للإمامة، وقائلٌ يقول: إنّـها تحتملها.

وكلٌّ من جعلها محتملةٌ للإمامة قطَعَ على[٢] أنّ المرادَ بها الإمامةُ.

فلو أثبتنا احتمالَها للإمامة ـ ولم نقطَع بذلك ـ كان ذلك قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع، وإنّـه باطلٌ، فثبت أنّ المرادَ منه[٣] الإمامة.

والاعتراضُ أن نقول: لا نُسلّم صحةَ الحديث.

أما دعواهم العلمَ الضروريَّ بصحته فمكابرة[٤]؛ لأنـا نعلم أنّـه ليس العلم بصحته كالعلم بوجود محمد عليه السلام وغزواتِه مع الكفّار وفتحِه لمكةَ[٥] وغير ذلك من المتواترات، بل العلمُ بصحة الأحاديث الواردة في فضائل الصحابة[٦] أقوى من العلم بصحةِ هذا الحديث، مع أنّـهم يقدحون فيها، فإذا[٧] كان كذلك فكيف يُمكنهم[٨] القطعُ بصحة هذا الحديث؟

وأيضاً: فلأنّ كثيراً من أصحاب الحديث لم ينقلوا هذا الحديث[٩] كالبخاري ومسلم والواقديِّ وابن إسحاق، بل الجاحظُ وابن أبي داود السجستاني[١٠] وأبو

(١) في (ب) و(ج): «غير محتملة».

(٢) قوله: «على» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «به».

(٤) في (ج): «فهي مكابرة».

(٥) في (ج): «مكة».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٧) في (ب) و(ج): «وإذا».

(٨) في (ج): «يمكنكم».

(٩) في (ج): «وأيضًا فإنه لم يروه أئمة الحديث».

(١٠) في (ب) و(ج): «وأبو داود والسجستاني».

=

حاتم الرازي[1] وغيرُهم من أئمة الدين قدَحوا فيه، واستدلُّوا على فساده بقوله عليه السلام: «جُهينة ومزينة وأسلم وغفار مَواليَّ دون الناس كلِّهم، ليس لهم مُوالٍ دون الله ورسوله»[2].

الثاني[3]: أن الشيعة يزعمون أنّه عليه السلام إنّه إنما قال هذا الكلام بغدير خُم في مُنصَرَفِهِ من الحجّ، ولم يكن عليٌّ مع النبي[4] عليه السلام في ذلك الوقت؛ فإنّه كان باليمن.

وأما دعواهم تواتُر الشيعة فنقول:

ومخالفوكم[5] يدعون تواتر[6] الأخبار الدالّة على فضائل[7] الشيخين، فإن قبلتُموها تركتُم مذهبَكم، وإن لم تقبلوها ـ لاحتمال أن يكون ذلك التواترُ[8] لا على

= وهو الإمام أبو بكر عبد الله ابن الإمام أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (٢٣٠ - ٣١٦ هـ)، من كبار حفاظ الحديث، ولد بسجستان، ورحل مع أبيه رحلة طويلة، وشاركه في شيوخه بمصر والشام وغيرهما، كان إمام أهل العراق، وعميَ في آخر عمره، واستقر وتوفي ببغداد.
ترجمته في: «طبقات الشافعية الكبرى» (٣: ٣٠٧).

(١) هو الإمام الحافظ الناقد أبو حاتم الرازي محمد بن إدريس بن المنذر الحنظلي الغطفاني(١٩٥- ٢٧٧هـ) شيخ المحدثين، كان من بحور العلم، طوف البلاد، وبرع في المتن والإسناد، وجمع وصنف، وجرح وعدل، وصحح وعلل.
ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٣: ٢٤٧)، و«الوافي بالوفيات» للصفدي (٢: ١٢٨).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب المناقب، باب مناقب قريش (٣٥٠٤).

(٣) زاد في (ب) و(ج): «وهو».

(٤) في (ج): «علي معه».

(٥) كذا في (ب) و(ج): «ومخالفوكم»، وفي (أ): «ومخالفوهم».

(٦) في (ج): «يتواترون».

(٧) في (ج): «فضيلة».

(٨) في (ج): «بالاحتمال أنهم يتواترون».

سبيل الروايةِ بل على سبيلِ مذاكرة ذلك الخبرِ بعضِهم مع بعضٍ[١]، واحتمال انتهاء ذلك إلى جمعٍ قليلين في أولِ ذلك[٢] ـ فكذلك فيما[٣] ذكرتُموه.

كيف[٤]؟ وسلَفُ الإمامية لم يكن لهم كثرةٌ باعترافهم؛ لأن الناس عندَهم ارتدّوا بعد رسول الله ﷺ[٥]، ولم يَبقَ منهم على الإسلام إلا نفرٌ يسيرٌ، فكيف يُمكن دعوى التواتر مع ذلك؟

وأيضاً: فتعويلُكم على رواية الشيعة إما أن يكون لأجل كثرتهم، أو لِـما يقولونه من أن إجماعها حُجّةٌ.

والأول: باطل؛ لأن سلفهم ـ باعترافهم ـ ما بلغوا في الكثرة إلى حدّ التواتر، ولأن مخالفيهم يَروونَ فضائلَ الشيخين مع أنّ كثرتهم[٦] أكثر، ومع ذلك فالشيعةُ يقدحون في تلك الأحاديث.

وإن كان لِـما يقولونه من أن إجماع الشيعة حجةٌ، فذلك باطلٌ عندنا، ولأن ذلك فرع مسألة الإمامة، فلا يُمكن تفريعُ مسألة الإمامة عليه.

وأما[٧] الوجه الأول مما استدلوا به فنقول:

الأمةُ أجمعت على جعله من أخبار الآحاد، أو من أخبار التواتر؟ م ع فلم قلتُم: إن ذلك يدلُّ على القطع بصحته؟

---

(١) في (ب) و(ج): «سبيل ذكر بعضهم لبعض».
(٢) في (ب) و(ج): «أول الأمر».
(٣) في (ج): «ما».
(٤) في (ج): «وكيف».
(٥) قوله: «وسلم» زيادة من (ب) و(ج).
(٦) في (ب) و(ج): «أنهم».
(٧) في (ج): «أما».

بيانُـه: أنّ أكثر الأمة يجعلونه من أخبار الآحاد، والمعني بجعله[١] من أخبار الآحاد: أنّـهم يعتقدون أنّ صحته مظنونة لا معلومة، وليس كل ما لا تكون صحته يقينية[٢] للأمة، فإنّـهم لا يقبلونها، بل أكثرُ الأخبار التي قبلوها وعملوا بها واجتهدوا في معرفة معانيها غيرُ مقطوعة الصحة.

فثبت بهذا أنّـه لا يلزمُ من عدمِ ردّ الأمة لهذا الحديث ـ واشتغالِهم بحملِه تارةً على الإمامة، وتارة على الفضيلة ـ قطعُهم[٣] بصحته.

ثم إن سلّمنا حصول الإجماع! ولكن قد بيّـنّا أنّـه لا يمكنهم التمسُّك بالإجماع؛ لاحتمال أن يكون الإمامُ لا يُظهر الحقَّ لأجل الخوفِ من الظالمين.

وأما الوجه الثاني: وهو المناشدةُ به في الشورى، فهو ضعيف؛ لأنّ الحاجةَ إلى تصحيح هذه المناشدة كالحاجة إلى تصحيح أصل الحديث، بل ذاك[٤] أولى؛ لأن أكثرَ المحدِّثين يُنكرون تلك المناشدة.

وبتقدير صحتها! فلا نُسلّم انتهاءها إلى جميع الصحابة.

وبتقدير انتهائها إلى كلِّهم! فلا نُسلّم أنّـه لم يُوجَد فيهم[٥] مَن أنكرَ ذلك.

وبتقدير عدم النكير! فلا نُسلّم أن ذلك يدلُّ على قطعهم بصحة الحديث! بل الظاهر أنّـهم قبلوا هذا الحديث كما قبلوا سائرَ الأحاديث من سائر الرواة من العُدول، وإن لم يقطَعوا بصحّتها.

---

(١) في (ب) و(ج): «والمعنى نجعله».

(٢) في (ب) و(ج): «وليس كل ما صحته غير يقينية».

(٣) في (ب) و(ج): «قطعتم».

(٤) في (ج): «ذلك».

(٥) في (ب) و(ج): «منهم».

وبتقدير أنّـهم لم يعتقدوا صحة الحديث! فلعلهم سكتوا عن النكير تقيةً وخوفاً من بني هاشم.

وهذه المقدّمات مما لا يُنكر تقريرُها لا سيما على مذهبهم من[١] تجويزِهم على القومِ[٢] العظيم كتمانَ ما علموه.

ثم إن سلّمنا صحة أصل الحديث! ولكن لا نُسلّم صحة تلك المقدمة، وهي قوله عليه السلام: «ألست أَولى بكم من أنفسكم».

بيانُـه: أنّ الطُّرق[٣] التي ذكرتمُوها في تصحيح أصل الحديث لم يُوجد شيء منها في هذه المقدمة؛ فإن أكثرَ من روى أصلَ الحديث لم يروِ[٤] تلك المقدمة، فلا يُمكن دعوى التواتر فيها.

ولا يمكن ـ أيضاً ـ دعوى إطباق الأمة على قَبولها[٥]؛ لأن مَن خالف الشيعة إنما يروي أصلَ الحديث للاحتجاج به على فضيلة عليٍّ رضي الله عنه[٦]، ولا يروي هذه المقدمة.

وأيضاً: فلم يقُل[٧] أحدٌ: إن علياً[٨] ذكرها يومَ الشورى! فثبت أنّـه لم يحصل في هذه المقدمة شيءٌ من الطُّرق التي يُثبتون أصلَ الحديث بها، فلا يمكن إثباتُ هذه المقدمة.

---

(١) في (ب) و(ج): «في».
(٢) في (ب) و(ج): «الجمع».
(٣) في (ج): «الطريق».
(٤) في (ب) و(ج): «يرد».
(٥) في (ج): «قولها».
(٦) قوله: «رضي الله عنه» سقط من (ج).
(٧) في (ج): «ينقل».
(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

إن سلّمنا صحة أصل الحديث ومقدّمته! فلا نُسلّم دلالته على الإمامة، ولا نُسلّم أن لفظة «المولى» محتملةٌ للأَولى، والدليل عليه أمران:

أولهما[١]: أنّ «أَفعَلَ» من موضوعٍ[٢] ليدُلَّ على معنى التفضيل، و«مَفعَلُ» موضوعٍ ليدلَّ على الحدَثان أو الزمان أو المكان، ولم يذكر أحدٌ من أئمة النحو واللغة أن «مفعَلاً»[٣] قد يكون بمعنى «أفعل التفضيل»، وذلك يُوجب امتناعَ إفادة المولى لمعنى الأَولى[٤].

وثانيهما: أن المولى لو كان يجيء بمعنى الأَولى لصحَّ[٥] أن يُقرَن بأحدِهما كل ما يصحُّ قرنُه بالآخَر، لكنه ليس كذلك، فامتنع كونُ المولى بمعنى الأَولى.

بيان الشرطية: أن تصرُّف الواضع ليس إلا في وضعِ الألفاظ المفرَدة للمعاني المفردة، فأما ضمُّ بعض تلك الألفاظ إلى البعض[٦] ـ بعدَ صيرورة كلِّ أحدٍ[٧] منها موضوعاً لمعناهُ المفرَد ـ فذلك أمرٌ عقليٌّ.

مثلاً: إذا قلنا: «الإنسان حيوان» فإفادة لفظة[٨] «الإنسان» للحقيقة المخصوصة بالوضع، وإفادة لفظة[٩] «الحيوان» للحقيقة المخصوصة أيضاً بالوضع.

---

(١) في (ج): «أحدهما».

(٢) في (ج): «أفعل موضوع».

(٣) في (ب) و(ج): «المفعل».

(٤) في (ب) و(ج): «معنى الأول».

(٥) في (ب) و(ج): «يصح».

(٦) في (ب) و(ج): «بعض».

(٧) في (ب) و(ج): «واحد».

(٨) في (ب) و(ج): «لفظ».

(٩) في (ب) و(ج): «لفظ».

فأما نسبة الحيوان إلى الإنسان ـ بعد المساعدة على كون كل واحد من هذين اللفظين موضوعاً[1] للمعنى المخصوص، فذلك بالعقل لا بالوضع.

وإذا ثبت ذلك فلفظة «الأَولى» إذا كانت موضوعةً لمعنىً[2]، ولفظة «مِن» موضوعةً لمعنىً آخَرَ، فصحة دخولِ أحدهما على الآخر لا يكون بالوضع بل بالعقل.

وإذا ثبت ذلك فلو كان المفهوم من لفظة[3] «الأَولى» بتمامه من غير زيادة ولا نقصان هو المفهوم من لفظة «المولى» ـ والعقلُ حكم بصحّة اقتران المفهوم من لفظة «مِن» بالمفهوم من لفظة «الأولى» ـ فوجب[4] صحةُ اقترانهِ أيضاً بالمفهوم من لفظة «المولى»؛ لأن صحةَ ذلك الاقترانِ ليست بين[5] اللفظتين بل بين مفهومَيهما.

بيان أنّـه ليس كل ما يصح دخوله على أحدهما صح دخوله على الآخر: أنّـه لا يقال: «هو مولى من فلان» كما يقال: «هو أَولى من فلان»، ويصح أن يقال: «هو مَولى» و«هما مَولَيان» ولا يصحُّ أن يقال: «هو أَولى» ـ بدون «من»[6] ـ و«هما أَولَيان».

وتقول: «هو مولى الرجل» و«مولى زيد» ولا تقول: «هو أَولى الرجل» و«لا أَولى زيد»، وتقول: «هما أَولى رجلين» و«هم أَولى رجال» ولا تقول: «هما مولى رجلين» ولا

---

(١) في (ج): «هاتين اللفظتين موضوعة».
(٢) في (ب) و(ج): «للمعنى المخصوص».
(٣) في (ب) و(ج): «مفهوم لفظة».
(٤) في (ب) و(ج): «وجب».
(٥) زاد في (ب) و(ج): «هاتين».
(٦) زاد في (ب) و(ج): «ولا».

«هم مولى رجال»، ويقال:[١] «هو مولاه» و«مولاك» ولا يقال:[٢] «هو أولاه» ولا «أولاك»[٣].

لا يقال: أليس يقال: «ما أولاه».

لأنـا نقول: ذاك[٤] «أفعل التعجب» لا «أفعل التفضيل»، على أن ذاك[٥] فعلٌ وهذا اسمٌ، والضمير هناك منصوبٌ وهنا[٦] مجرورٌ.

فثبت ـ بهذين الوجهين ـ أنّـه لا يجوز حملُ المولى على الأَولى، وهذا الوجه فيه نظرٌ مذكورٌ في كتاب «المحصول»[٧].

فأما الذي نقلوه[٨] عن أئمة اللغة أنّ المولى بمعنى الأَولى فلا حجة لهم فيه! وإنما نُبين[٩] ذلك بعد تقديمِ مقدّمتين:

إحداهما[١٠] : أن أمثال هذا النقل لا يصلح[١١] أن يحتج به في إثبات اللغة فنقول[١٢]: إن أبا عبيدة وإن قال في قوله تعالى: ﴿مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ هِىَ مَوْلَىٰكُمْ﴾

---

(١) في (ب) و(ج): «وتقول».
(٢) في (ب) و(ج): «تقول».
(٣) في (ب) و(ج): «أولاه وأولاك».
(٤) في (ب) و(ج): «ذلك».
(٥) في (ج): «ذلك».
(٦) في (ب) و(ج): «وهاهنا».
(٧) في (ج): «مذكور في الأصول».
(٨) في (ج): «وأما الذي ذكروه».
(٩) في (ج): «يتبين».
(١٠) في (ب) و(ج): «أحدهما».
(١١) في (ج): «لا يصح».
(١٢) في (ج): «فتقول».

[الحديد: ١٥]: معناه: هي[١] أَولـى بكم، وذكر هـذا أيضاً الأخفشُ[٢] والزجّـاجُ[٣] وعليٌّ بن عيسى[٤] واستشهَدوا ببيت لبيد.

ولكن ذلك تساهلٌ ـ من هؤلاء الأئمة ـ لا تحقيقٌ؛ لأن الأكابرَ من النقَلَة[٥] مثل الخليل وأضرابه لم[٦] يذكروه، والذاكرون له لم يذكروه إلاّ في تفسيرِ هذه الآية أو آية[٧] أخرى مُرسَلًا غير مُسنَد، ولم يذكُروه في الكتب الأصلية من اللغة، وليس كلُّ ما يُذكر في التفاسير كان ذلك لغةً أصلية، ألا تراهم يفسّرون اليمينَ بالقوة في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[الزمر: ٦٧]، والقلب بالعقل في قوله: ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ

---

(١) قوله: «هي» سقط من (ج).

(٢) هو الإمام النحوي أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش البلخي ثم البصري، أخذ عن الخليل بن أحمد، ولزم سيبويه حتى برع، وكان من أسنان سيبويه، بل أكبر، توفي سنة ٢١٥هـ.
ترجمته في: «نزهة الألباء في طبقات الأدباء» للأنباري(١: ١٠٧)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٠: ٢٠٦).

(٣) هو الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الزجاج البغدادي (٢٤١-٣١١هـ)، نحوي زمانه، لزم المبرد، فكان يعطيه من عمل الزجاج كل يوم درهماً، فنصحه وعلمه، له تآليف جمة من أشهرها: «معاني القرآن»، و«العروض».
ترجمته في: «نزهة الألباء في طبقات الأدباء» للأنباري (١: ١٨٣)، و «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٤: ٣٦٠).

(٤) هو العلامة النحوي أبو الحسن علي بن عيسى بن علي المعروف بالرمانّي (٢٩٦- ٣٨٤هـ)، كان من أهل المعرفة، مفتناً فى علوم كثيرة من الفقه والقرآن والنحو واللغة والكلام على مذهب المعتزلة. وله التصانيف المشهورة فى التفسير والنحو واللغة.
ترجمته في: «إنباه الرواة على أنباه النحاة» للقفطي (٢: ٢٩٤) و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٦: ٥٣٣)

(٥) قوله: «من النقلة» سقط من (ج).

(٦) قوله: «لم» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «وآية».

قَلْبٌ ﴾[ق: ٣٧] مع أن ذلك ليس لغة أصلية؟ فكذلك هنا[١].

وثانيهما: أنّ أصل تركيب «ولي»[٢] يدل على معنى القُرب والدُّنوّ، يقال: وليته إليه ولياً أي: دنوت منه، وأوليته إياه: أدنيته منه، وتباعدنا بعد ولي، ومنه قول ساعدة[٣]:

وعدَت عوادٍ دونَ ولْيكَ تشعبُ[٤]

وكل[٥] مما[٦] يليك وجلستُ مما يليه، ومنه الولي: وهو[٧] المطر الذي يلي الوسِميّ، والولية: البرذعة؛ لأنّـها تلي ظهرَ الدابة، ووليُّ اليتيم والقتيل، ووليُّ البلد؛ لأن من تولّى أمراً فقد قرُب منه، وقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤] من قولهم: ولّاه رُكنه، أي: جعله مما يليه، وأما ولّىٰ عني: إذا[٨] أدبر، فهو من باب ما يتقبل الحشو فيه للسلب.

وقولهم: «فلان أَولى من فلان» ـ أي: أحقُّ ـ «أفعل التفضيل» من الوالي أو الولي كالأدنى والأقرب من الداني والقريب.

---

(١) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٢) في (ج): «الولي».

(٣) في (ب) و(ج): «علقمة».

هو ساعدة بن جؤية الهذلي، من بني كعب ابن كاهل، من سعد هذيل: شاعر من مخضرمي الجاهلية والإسلام. أسلم، وليست له صحبة. قال الآمدي: شعره محشو بالغريب والمعاني الغامضة.

(٤) في (ب) و(ج): «يشعب».

(٥) في (ب) و(ج): «وكذلك كل».

(٦) في (ج): «ما».

(٧) في (ج): «ومنه».

(٨) في (ج): «باله أي».

وفيه معنى القرب أيضاً؛ لأن من كان أحقَّ بالشيء كان[١] أقربَ إليه، والمولى[٢]: اسمٌ لموضعِ الولي؛ كالمرمى والمبنى[٣] لموضع الرمي والبنى[٤].

وإذا ثبتت هاتان المقدمتان فلنشرَعْ في التفصيل!

قوله: إن أبا عبيدة قال في قوله تعالى[٥]: ﴿مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ هِىَ مَوْلَىٰكُمْ﴾[الحديد: ١٥]: معناه: هي أَولى بكم.

قلنا: إن ذلك ليس حقيقةً لوجهين:

أحدهما: أن ذلك يقتضي أن يكون للكفار[٦] في الجنة حقٌّ[٧] إلا أن النار أحقُّ؛ لأن ذلك من لوازم «أفعل التفضيل»، وإنّـه باطل.

وثانيهما: لو كان الأمرَ كما اعتقَدوا من أنّ المولى هنا[٨] بمعنى الأولى لقيل: هي مولاتكم؛ لأن استواءَ التذكير والتأنيث من خصائص صيغة «أفعل التفضيل».

ولـمّا بطل ما قالوه، فالواجب[٩] أن يجعل المولى هنا اسمًا للمكان، وهي موضع الولي، وعلى هذا التفسير لا يلزَمنا ما ألزمناه عليهم؛ لأن اسمَ المكان إذا وقع خبراً

(١) في (ب) و(ج): «فكان».

(٢) في (ب) و(ج): «المولى».

(٣) في (ج): «كالمبنى والمرمى».

(٤) في (ب) و(ج): «والبناء».

(٥) قوله: «في قوله تعالى» سقط من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «كون الكفار».

(٧) في (ج): «حصل».

(٨) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٩) زاد في (ج) هنا: «هاهنا».

للمؤنث لم يُؤنّث، نقول: «المدينة منشأ النبي عليه السلام»[١] و«البصرة منشأ الحسن» ولا نقول: «منشأة»[٢] هذا هو التحقيق.

وقال صاحب «الكشاف» ـ على جهة التقريب ـ: وحقيقة ﴿مَوْلَىٰكُمْ﴾: مجراكم ومقامكم[٣] أي: مكانكم الذي يُقال فيه: هو أولى بكم؛ كما قيل: هو مئنه للكرم[٤] أي: مكانٌ لقول القائل: إنّـه لكريمٌ[٥]، ويجوز أن يراد[٦]: هي ناصُركم أي: لا ناصرَ لكم غيرها، والمرادُ نفي الناصر على البتات[٧].

وعن الحسن البصري: ﴿هِيَ مَوْلَىٰكُمْ﴾ [الحديد: ١٥] أي: أنتم تولّيتُموها في الدنيا وعملتم أعمالها. يعني: أنّـها تتولّاكم كما تولّيتُم أعمالَ أهلها، فعل المولى بصاحبه[٨].

وقيل أيضاً: المولى يكون بمعنى «العاقبة»، فيكون المراد، هي عاقبة أمرهم[٩]، ولهذا قيل: ﴿وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [الحديد: ١٥].

---

(١) في (ج): «صلى الله عليه وسلم».

(٢) في (ج): «مولدة ولا منشاة».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «مجزاكم ومقامكم»، وفي (أ): «مجراكم ومقيمكم»، صححناها لما ترى اعتماداً على النسختين. والذي في «الكشاف»: «مَحراكم ومقمنكم» يقال: هو حَرى أن يفعل كذا، وهو قمن أن يفعله، أي: جدير بذلك وحقيق به.

(٤) في (ب) و(ج): «منتهى الكرم»، وفي (أ): «مسه للكرم».
والذي في «الكشاف»: «مئنة للكرم»، ومنه صححنا (أ).

(٥) قوله: «أي: مكانٌ لقول القائل: إنّـه لكريمٌ» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «يقال».

(٧) في «الكشاف»: «على البتات»، وهنا نهاية النقل منه، وفي (ج): «الناصر عن الثبات».

(٨) في (ب) و(ج): «لصاحبه».

(٩) في (ب) و(ج): «أمركم».

وأما بيت لبيد فقد حُكي عن الأصمعي[١] فيه قولان:

أحدهما: أن المولى فيه اسمٌ لموضع الولي كما بيّـنّا[٢]، أي: تحتسب البقرةُ أنّ كلًا من الجانبين موضعُ المخافة، وإنما جاء مفتوحَ العين تغليباً لحكم اللام على الفاعل أن[٣] الفتح في المعتل الفاء.قد جاء[٤] كثيراً منه «موهب» و«موجد» و«موحل»[٥]، والكسر في المعتلّ[٦] اللام لم يسمع إلا في كلمة واحدة وهي «مأوى».

الثاني: أنّـه أراد بالمخافة الكلابَ، وبمولاها صاحبَها.

وأما قوله تعالى: ﴿ وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ ﴾ [النساء: ٣٣][٧]، فمعناه: وُرّاثاً[٨] يكون ما تركه الوالدان.

وقال السدي في قوله: ﴿ وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِن وَرَاءِي ﴾[مريم: ٥][٩]: أي العصَبة، وقيل: بني العم؛ لأنّـهم الذين يلونه في النسب، وعليه قول الحارث[١٠]:

زعمـوا أنّ كلَّ مَـن ضرَبَ العـــ ـــيرَ[١١] مَـوالٍ لنـا وأنّـا الولاءُ

---

(١) هو العلامة اللغوي الأديب، أبو سعيد، عبد الملك بن قُريب، الباهلي البصري، أحد الأعلام، تصانيفه كثيرة فقد أكثرها، منها «خلق الإنسان»، و«المقصور والممدود»، ت٢١٦هـ.
ترجمته في: «وفيات الأعيان» (٣: ١٧٠)، و«سير أعلام النبلاء» (١٠: ١٧٥).

(٢) في (ب) و(ج): «بيّـنّاه».

(٣) في (ب) و(ج): «على الفاء على أنّ».

(٤) في (ب) و(ج): «المعتل الفاء قد جاء»، وفي (أ): «الفاقد».

(٥) في (ب) و(ج): «وموضع».

(٦) في (ج): «معتل».

(٧) زاد في (ج) هنا: «والأقربون».

(٨) في (ب) و(ج): «أي: وراثاً».

(٩) قوله: ﴿مِن وَرَاءِي﴾ زيادة من (ب) و(ج).

(١٠) زاد في (ب) و(ج): «بن حلزة».

(١١) في (ج): «الغير».

وقال أبو عمير[١]: الموالي ـ في هذا الموضع ـ: بنو العمّ.

وأما قول الأخطل:

فأصبحت مولاها منَ الناس كلِّهم

وقوله:

لم يـأسروا فيه إذ كانوا مواليَهُ

وقوله:

...مــوالي حــقٍّ يـطـلـبـونَ...

فالمراد بها: الأولياء، ومثله قوله عليه السلام: «مزينة وجهينة وأسلم وغفار موالي الله ورسوله»، أي: أولياء الله ورسوله.

وقوله عليه السلام: «أيما امرأة نُكِحَتْ[٢] بغير إذن مولاها» فالرواية المشهورة مفسِّرةٌ له[٣].

وقوله[٤]: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ أي: وليُّهم وناصُرهم ﴿وَأَنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ [محمد: ١١] أي: لا ناصرَ لهم، فكذا[٥] رُوي عن ابن عباسٍ ومجاهدٍ وعامة المفسرين.

فقد تلخص ـ مما قلنا ـ أن لفظة «المولى» غير محتملة للأَولى.

---

(١) في (ب) و(ج): «عمرو».

(٢) في (ج): «نكحت نفسها»، وفي (أ): «أيما امرأة تزوجت...إلخ»، والرواية «نكحت» كما في «السنن الكبرى» للبيهقي [١٣٩٨٥].

(٣) في (ج): «به».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) في (ج): «هكذا».

ثم إن سلّمنا ذلك! فلم قلتُم: إنّــه يتعين في هذا الحديث حملُه عليه؟

قوله في الوجه الأول: إن من عطف كلاماً محتملاً لأشياءَ على كلامٍ هو صريحٌ في واحد مما يحتمله المعطوف، فإنّــه يُريد بالمعطوف المعنى الذي قدّمه.

قلنا: هذا ممنوع.

قوله: الإنسان إذا كان له عدةُ عبيدٍ: زيدٌ وعمرٌو وجعفرٌ، فقال بجماعة[١]: ألستُم عارفين بعبدي زيداً؟ أشهدكم أنّ عبدي حرٌّ؛ فإنّــه يُفهم منه إنّــه أراد عبده زيداً.

قلنا: لا نُسلّم أنّــه يُفهم ذلك! ولو أنّــه أشهد أقواماً على ذلك لم يشهَدوا[٢] إلا بعد أن يقولوا له: أيَّ عبيدِك تُريد؟ ولو شهد الشهود بذلك عند الحاكم لم يُجِزِ الحكمُ هذه الشهادة[٣] أن زيداً هو الحرّ، وهذا على مذهب الإمامية ألزم؛ لأن ـ عندَهم ـ حُسنَ الاستفهامِ والتوكيد دليلُ الاشتراك، ولا شك أن الإنسان إذا قدم المقدمة ثم قال: أشهدكم أن عبدي حرٌّ، فإنّــه يُحسن منه أن يقرن بكلامه ما[٤] يجري مجرى التوكيد فيقول: أشهدكم أن عبدي الذي هو زيدٌ حرٌّ، ويحسن أيضاً من الشهود[٥] أن يقولوا له، تعني بهذا العبد زيداً أو غيره؟ وإذا حسُن التوكيدُ والاستفهامُ لزم الاشتراكُ على مذهبهم، وفيه فساد ما قالوه.

ثم إن سلّمنا في هذا المثال أن يكون المراد من المحتمل المعطوف المصرَّح السابق! فلم قلتُم: إنّــه يجب أن يكون في الحديث كذلك؟

---

(١) في (ب) و(ج): «الجماعة».
(٢) في (ج): «يشهد».
(٣) في (ب) و(ج): «لم يحكم بهذا القول والشهادة».
(٤) في (ج): «بما».
(٥) في (ج): «من الشهود أيضًا».

بيانُـه: أنّـه لو لم يعني[١] الإنسان بقوله: أشهدكم أن عبدي حر ذلك العبد الذي صرح بذكره أولاً لم يكُن في تقديمِهِ لذكرِ ذلك فائدةٌ، بخلاف هذا الحديث؛ لأنّ في تقديم هذه المقدمة فائدةً أخرى سوى ذلك؛ فإنّـه عليه السلام أراد بقوله: «ألست أَولى بكم من أنفسكم»[٢] تقريرَ فرضِ طاعتِه عليهم؛ ليحثَّهُم بذلك على التزام ما يلزمهم سواءٌ كان ما هو صريح في المقدمة[٣] أو كان غير ذلك.

بل الظاهرُ أن ذلك هو الفائدة في تقديم هذه المقدمة، ولذلك فإنّـه عليه السلام لو صرّح بذلك وقال: «ألست أَولى بكم من أنفسكم فمن كنت ناصره ومواليه فعليّ ناصره ومواليه» لكان الكلام منتظماً حسناً.

ثم إن سلّمنا أن تقديم تلك المقدمة يقتضي أن يكون المراد بالمولى الأَولى[٤]! ولكن للحديث مؤخّرة وهي[٥] قوله عليه السلام: «اللهم والِ من والاهُ، وعادِ من عاداهُ، وانصُر مَن نصَرَه، واخذُل مَن خذَله»[٦]، وهذه المؤخرة تقتضي أن يكون المراد من المولى الناصرَ.

وإنما قلنا ذلك؛ لأن مَن ألزَمَ غيره شيئاً بلفظ مشترَك بين ذلك الشيء وبين غيره، ثم حثّ على التزامِ أحدِ معاني[٧] تلك اللفظة؛ فإنّـه يتبادر إلى الأفهام إنّـه إنما حثّ بالكلام المشترك على المعنى الذي صرّح به آخِراً.

---

(١) في (ج): «يعن».

(٢) سبق تخريجه.

(٣) في (ج): «الخدمة».

(٤) في (ب) و(ج): «من المولى الأول».

(٥) في (ب) و(ج): «وهو».

(٦) سبق تخريجه

(٧) زاد في (ج) هنا: «من».

ألا ترى أن الإنسان إذا قال لغيره: «صَلِّ عندَ الشفق، اللهمَّ ارحمْ مَن يصلي عند الشفق الأحمر»؛ فإن السامعَ يعلم أنّـه أراد بقوله: «صل عند الشفق» الشفقَ الأحمرَ.

وإذا ثبت ذلك فقوله[١]: «اللهم والِ من والاهُ، وعادِ من عاداهُ[٢]» حثٌّ منه على التزام ما ذكره من لفظة[٣] «المولى»، فعلمنا أنّـه أراد بها الموالاةَ التي هي ضدُّ العداوة، وأي[٤] شيء يقولونه في هذه المؤخِّرة ذكرناه[٥] في تلك المقدمة.

أما قوله في الوجه الثاني: إن المولى له معانٍ كثيرةٌ، ولكن لا يُمكن حملُه في هذا الحديث إلا على الأَولى.

قلنا: هذا ممنوعٌ، ولم لا يجوز حملُه على ولاية الدين والنصرة؟

قوله: كونُ المؤمنين بعضُهم أولياءُ من بعضٍ أمرٌ ظاهرٌ معلومٌ، فكيف يجوز من النبي عليه السلام[٦] أن يجمع الجموع في مثل هذا الوقت ويقرّر فرض طاعتِهِ ليوجب عليهم من موالاة[٧] ما كان قد تقدّم إيجابُه؟ وهل هذا إلا فعلٌ لا فائدة فيه؟

قلنا: فيه أربع[٨] فوائد:

إحداها[٩]: أن قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾ [التوبة: ٧١]

---

(١) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٢) قوله: «وعاد من عاداه» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «لفظ».

(٤) في (ج): «أي».

(٥) في (ج): «نقوله».

(٦) في (ج): «ع. م».

(٧) في (ب) و(ج): «موالاته».

(٨) قوله: «أربع» سقط من (ب) و(ج).

(٩) في (ج): «إحديها».

عامٌّ، والعامُّ يحتمل من التأويل ما لا يحتمله الخاصُّ، لا سيما على قولِ مَن جعل العمومَ مُشتركاً، وقولِ من لم يجعل الألفَ واللامَ للاستغراق.

وثانيها: أن بتقدير تسليم العموم يتمكن المعاندُ[(١)] من أن يقول: إنما أوجب الله تعالى ولايةَ المؤمنين فمن أين أن فلاناً منهم؟ ولا يمكنه أن يقول ذلك إذا عيَّن رسولُ الله عليه السلام[(٢)] فلاناً بالولاية؛ لأن ما نصَّ عليه الرسولُ[(٣)] فهو حقٌّ.

وثالثها: أن في إضافة الرسول عليه السلام[(٤)] موالاتَهُ إلى موالاةِ نفسه مزيةً حتى لو قرن ذلك إلى اللفظ العامّ؛ يحسن[(٥)] الكلام؛ فإنّه لو قال[(٦)]: المؤمنون بعضهم موالي البعض، فأما عليٌّ فمَن كنت مولاه فعليٌّ مولاه؛ يحسن[(٧)] الكلام، ولَقيلَ: إنّه ما ضم موالاته إلى موالاة نفسه إلا لِـمزيدِ شرف.

ورابعتها[(٨)]: أنّه عليه السلام[(٩)] لـما أحسّ بقوم[(١٠)] أنّهم غير مخلصين في موالاته فأراد أن يحملهم على الإخلاص في موالاته بأن قرَن موالاته بموالاة نفسه، يبينه أنّه عليه السلام إنما قال ذلك[(١١)] بعد الفتح، وقد دخل في الإسلام بعد الفتح مَن كان عليٌّ

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «المعاند»، وفي (أ): «العائد».

(٢) في (ج): «صلعم».

(٣) زاد في (ج) هنا: «ع. م».

(٤) في (ب) و(ج): «في إضافته عليه السلام».

(٥) في (ج): «لحسن».

(٦) زاد في (ج) هنا: «ع. م».

(٧) في (ج): «لحسن».

(٨) في (ب) و(ج): «ورابعها».

(٩) في (ج): «ع. م».

(١٠) في (ج): «ربما أحس من قوم».

(١١) في (ج): «أنه إنما قال ذلك عليه السلام».

رضي الله عنه[١] قتل أقاربهم، فلا يمتنع أن يكون النبي عليه السلام[٢] أشفق أن[٣] يكون قد بقي في قلوب أولئك من النُّفرة بقايا، فأراد عليه السلام إزالةَ ذلك.

وإذا[٤] كانت هذه الوجوه محتملةً لم يلزم من حمل المولى على الناصر خلوُّ الكلام عن الفائدة.

ثم إن سلّمنا أنّـه لا يكون في ذلك فائدة جديدة! ولكن لم لا يجوز ذلك؟ أليس أن الشيعة يقولون: إمامةُ علي رضي الله عنه[٥] كانت ثابتةً بالنصوص الجلية من الكتاب والسنة، فإذا[٦] جاز بعد سبقِ العلمِ بإمامته بالنصوص الجلية جمعَ الجموعِ لإثبات إمامته بهذا النص الخفي جداً، فلَأنْ يجوز ذلك أيضاً فيما قلناه كان أَولى.

وأما قوله في الوجه الثالث: إنّ اللفظ المشترَكَ يجب حملُه على جميع معانيه، فقد سبق إفسادُنا[٧] له.

وأما قوله في الوجه الرابع: من أن لفظة المولى تُفيد في جميع محاملها معنى واحداً، وهو الأولى فوجب حملُها عليه دفعاً للاشتراك.

قلنا: إن أهل اللغة في هذه اللفظة على فريقين[٨]:

---

(١) قوله: «عنه» سقط من (ج).

(٢) في (ب): «أنّ النبي ﷺ يكون»، وفي (ج): «أن النبي صلعم يكون».

(٣) في (ج): «بأن».

(٤) في (ج): «فأراد النبي صلعم إزالتها فإذا».

(٥) في (ج): «إن إمامة علي رض».

(٦) في (ج): «وإذا».

(٧) في (ج): «إبطالنا».

(٨) في (ج): «فرقتين».

منهم من جعَلَها مشتركةً بين هذه المعاني، ومنهم من جعلها لمعنى[١] القرب والدنوّ على ما بيّنّاه.

فأما القول بأنّها موضوعة لمعنى واحد ـ وهو «الأَولى» ـ فذلك مما لم يذهب إليه أحدٌ من أهل اللغة، فيكون باطلاً.

وإن[٢] سلمنا إنّه ليس على خلاف الإجماع! ولكن «المعتَق» يسمى مولًى، مع أنّه ليس أَولى بالتصرف، فبطل قولكم: إن هذه الأَولوية ثابتةٌ في جميع مفهومات هذا اللفظ، اللهم إلا أن يفسر بمُطلَق الأولى في أي شيء كان! إلا أنّ ذلك يقتضي أن يكون اسمُ المولى حقيقةً في كل شيء؛ إذ لا شيءَ إلا وله حُكمٌ هو أَولى به مِن غيرِه.

وإن[٣] سلمنا أن الأولوية ثابتة في جميع مفهوماتها! ولكن معنى القرب والدنوّ مشترَكٌ بين جميع مفهوماتها، وأهلُ اللغة نصُّوا على أنّها موضوعة لذلك، فيكون ذلك أَولى مما ذكرتموه.

وأيضاً: فمعنى النصرة حاصلةٌ في جميع مفهوماتِها[٤]، فلم لا يحملونها[٥] عليه؟ فبطل ما ذكرتموه[٦].

ثم إن سلّمنا أن المولى يفيد الأَولى! فلم قلتُم إن ذلك يدلُّ على الإمامة؟

قوله في الوجه الأول: إنّ أهلَ اللغة لا يستعملون ذلك إلا فيمن يملك التدبيرَ والتصرُّف.

---

(١) في (ج): «بمعنى».
(٢) في (ب) و(ج): «ثم إن».
(٣) في (ب) و(ج): «ولئن».
(٤) قوله: «مفهوماتها» زيادة من (ب) و(ج).
(٥) في (ج): «فلم لا يجوز حملها».
(٦) كذا في (ج): «ذكرتموه»، وفيها: «ذكروه».

قلنا: لا نُسلّم! بل قد جاء في القرآن لغير ذلك؛ قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾[آل عمران: ٦٨]، فأخبر أن أتباع إبراهيم أولى به[١] والذين آمنوا، ومعلومٌ أن أتباع إبراهيم والمؤمنين ليسوا أولى بالتصرُّف في إبراهيم.

وأيضاً فقد يقول أتباع العالم وتلامذته: نحن أَولى بأستاذنا من غيرنا، ويقول أتباع السلطان: نحن أَولى بسلطاننا من غيرنا، فبطل ما ذكروه[٢].

ثم التحقيق فيه: إنا إذا قلنا: «فلانٌ أَولى بفلانٍ» أردنا به أَولى[٣] في أمر من الأمور، ولا يتعين أن تكون تلك الأولوية في التصرُّف؛ لأنّ صحةَ الاستفهامِ والتوكيد والتقسيم دليلُ الاشتراك.

ومن المعلوم أنّه إذا قيل: فلان أَولى بفلان من غيره فإنّه[٤] يصحُّ أن يُستفهَم ويقال: أَولى منه في محبته أو[٥] نصرته أو في التصرُّف فيه[٦]؟ ويحسن أيضاً التوكيد حتى نقول: فلان أَولى بفلان[٧] في تدبيره والتصرف فيه، ويحسن التقسيم أيضاً حتى يقال: فلان[٨] إما أن يكون أَولى بفلان[٩] في التصرف في أحواله أو في نصرته ومحبته؟ وإذا[١٠] صحّ ذلك لزم الاشتراكُ.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «وكذلك النبيّ».

(٢) في (ج): «ذكرتموه».

(٣) زاد في (ج) هنا: «به».

(٤) في (ج): «لأنه».

(٥) في (ج): «أو في».

(٦) في (ج): «عليه».

(٧) في (ج): «حتى يقال فلان أولى بفلان»، وفي (أ) رسمت: «فلأن». وهي تصحيف ظاهر.

(٨) في (ج): «فلان»، وفي (أ): «فلأن». وهي تصحيف.

(٩) في (ج): «فلان».

(١٠) في (ج): «أو في محبته فإذا».

قوله في الوجه الثاني: إنّـه متى قيل: فلان أَولى بفلان من نفسِه كان ذلك نصّاً في أن تلك الأولوية في التدبير

قلنا: لا نُسلّم! بدليل ما ذكرنا[١] من حُسن الاستفهام والتوكيد والتقسيم.

وأيضاً: فإذا عرفنا أنّ زيداً أنصحُ الناس لعمرٍو وأحسنُهم نيةً[٢] في محبةِ نفعه ودفع الضرر عنه، وأن عمراً لا يكون مُراعياً لمصالح نفسه؛ فإنّـه يصح أن يقال: إن زيداً أَولى بعمرٍو من نفسه؛ لأن رأيَهُ لنفسه يشوبه الميلُ إلى الشهوات، وليس كذلك رأيُ زيدٍ له.

وهذا الوجه ـ وإن رجع إلى التدبير ـ ولكنه من التدبير بالمشورة الذي[٣] يرجع حاصلُه[٤] إلى المحبة والموالاة، وليس هو من باب تدبير السلطان الذي يحرم مخالفتُه.

قوله في الوجه الثالث: إن قولنا: فلان أَولى بي من نفسي ـ وإن كان لايقتضي الأولوية في التصرف ـ ولكن لـما كان قوله عليه السلام[٥]: «ألست أَولى بكم من أنفسكم» معناه: أَولى بالتصرف فيكم وجب أن يكون قوله تعالى مولاه[٦]: أَولى بكم من أنفُسكم في التصرُّف فيكم.

قلنا: هذا ـ أيضاً ـ ممنوع بدليل حُسن الاستفهام والتقسيم والتوكيد.

قوله في الوجه الرابع: إذا كانت لفظة «الأَولى»[٧] محتملة للأولوية بالتصرف

(١) في (ج): «ذكرناه».
(٢) في (ج): «له».
(٣) في (ب) و(ج): «التي».
(٤) في (ج): «حاصلها».
(٥) في (ج): «ع. م».
(٦) في (ب) و(ج): «وجب أن يكون قوله عليه السلام فعلي مولاه»، وزاد في (ج) هنا أيضاً: «معناه».
(٧) في (ج): «المولى».

كان محتملاً[١] لمعنى للإمامة[٢]، وكل من قال بذلك قال بدلالته على الإمامة.

قلنا: لا نُسلّم أن كل من قال بأن لفظة «المولى» محتملةٌ للأَولى قال بدلالة الحديث على إمامة علي[٣] رضي الله عنه[٤]! أليس أن أبا عبيدة وابن الأنباري حكما بأن لفظة «المولى» للأَولى مع كونهما قائلَين بإمامة أبي بكر[٥]؟

وبالجملة: فيكفينا منعُ هذا الإجماع، وعليهم إثباتُه.

ثم إن سلّمنا ذلك: أن كل من قال باحتمال هذه اللفظة للإمامة قال بدلالة الحديث على الإمامة! ولكن إنما يصحُّ أن يقال: «كلُّ من قالَ بكذا قال بكذا» إذا كان بين القولَين تعلُّقٌ يقتضي ثبوتَ أحدهما ثبوت الآخَر.

ومعلومٌ أنّ قولَنا: «مولى»[٦] يحتمل في اللغة معنى الأول[٧] بحثٌ لغويٌّ، ولا تعلُّقَ لذلك بدلالة الحديث على الإمامة، فيكون هذا جارياً مجرى ما يقال: كلُّ مَن قال بوجوب القصاص على المسلم بقتل الذمّيّ قال بكون الخَلِّ مُطهِّراً للحدث[٨]! فمتى ثبت أحدُهما ثبتَ الآخَرُ، ومعلومٌ أن ذلك باطلٌ، فكذلك هنا[٩].

ثم إن سلّمنا دلالةَ الحديث من الوجه الذي ذكرتموه على الإمامة! ولكن فيه ما يمنع من دلالته عليها وذلك من وجهين:

---

(١) من قوله: «للأولوية بالتصرف» إلى هنا سقط من (ج).

(٢) في (ج): «الإمامة».

(٣) قوله: «علي» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «رض».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٦) في (ج): «قولها المولى».

(٧) في (ب) و(ج): «الأولى».

(٨) كذا في (ب) و(ج): «للحدث»، وفي (أ): «للجنب».

(٩) في (ج): «فكذا هاهنا».

الأول: أن قوله: «من كنت مولاه فعليٌّ مولاه» إخبارٌ عن الحال؛ لأنّـه يجري مجرى قولنا: «عليٌّ في الدار»، فلو كان الغرضُ منه الإمامةَ لزم أن يكون حالَ حياة النبي عليه السلام[١] إماماً، وذلك باطلٌ بإجماع الأمة[٢].

لا يقال: إنّـه ـ وإن لم يكن في حال حياة النبي[٣] أَولى بالمؤمنين من أنفُسهم في التصـرُّف[٤] فيهم ـ ولكنـه يستحقّ أن يصير[٥] كذلك بعـدَ موت النبي عليه السلام.

وأيضاً: أنّـه[٦] يقتضي ذلك، إلا أنا نُخرجُ هذه الحالةَ عما تحتَ النصّ ونعملُ بالباقي.

وأيضاً: فإنا نلتزم بأنّـه كان له في حالِ حياة النبي عليه السلام أن يتصرّف في الأمة تصرُّفَ الأئمة بالأمر والنهي، والتولية والعزل.

لأنـا نقول: أما الأول فباطل؛ لأنّـه ليس معنى «المولى»[٧]: الذي يستحقُّ أن يصير في ثاني الحال أَولى بالتصرُّف بل مَن يكون أَولى بالتصرُّف في الحال، فحملُهُ على المستحقّ لتلك الأولوية في ثاني الحال تركٌ لمفهوم اللفظ.

وأما الثاني فباطل؛ لأن تخصيصَ العموم على خلاف الأصل، فلو حملنا «الولي»[٨]

---

(١) في (ج): «صلى الله عليه وسلم».
(٢) في (ج): «باطل بالإجماع».
(٣) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».
(٤) في (ج): «بالتصرف».
(٥) في (ج): «يكون».
(٦) في (ج): «السلام فإنه».
(٧) في (ج): «ليس المولى بمعنى الأولى».
(٨) في (ج): «ولو حملناه».

ـ في هذا الحديث ـ على ولاية النصرة لا تلزمُنا[١] هذه المخالفة[٢]، فيكون تأويلنا أَولى.

وأما الثالث: فنقول: إنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن علياً ما كان يتمكن من الأمر والنهي والتولية والعزل حالَ حياة النبي عليه السلام إلا بأمره، فإن منعوا ذلك منعوا كلَّ ما يدّعون الضرورةَ فيه كونَهُ[٣] من الدين.

الثاني: أن عمر رضي الله عنه[٤] قال له: أصبحتَ مولاي ومولى كلِّ مؤمن ومؤمنة من غير إنكارٍ من النبيِّ عليه السلام ذلك[٥]، وذلك يدلُّ على أنّه أصبح مولًى لكل المؤمنين، مع أنّه لم يصبح[٦] إماماً لهم، فعلمنا أنّه ليس المرادُ ـ من المولى ـ الإمامة

لا يقال: إنّه لـما حصل له الاستحقاقُ في الحال للتصرُّف في ثاني الحال حسُنت التهنئةُ[٧] لأجل الاستحقاق الحاضر.

لأنا نقول: أنا لا نحتجُّ بحُسن التهنئة[٨] بل نحتجّ بقوله[٩]: أصبحت مولاي؛ فإنّه[١٠] يقتضي حصولَ فائدة المولى في ذلك الصباح[١١][١٢]، فعلمنا أن المراد من «المولى» غير الإمامة.

---

(١) في (ب) و(ج): «ولا يلزمنا».

(٢) في (ج): «الخلافة».

(٣) قوله: «كونه» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «رض».

(٥) في (ج): «لذلك».

(٦) في (ج): «يصح».

(٧) كذا في (ج): «التهنئة»، وفيهما: «التهيئة».

(٨) كذا في (ج): «التهنئة»، وفيهما: «التهيئة».

(٩) في (ج): «بأن قوله».

(١٠) قوله: «فإنه» سقط من (ج).

(١١) في (ج): «الوقت».

(١٢) زاد في (ج) هنا: «مع أن الإمامة غير حاصلة في ذلك الوقت».

ولايمكن حمل المولى على المستحقّ للإمامة؛ لأن المولى ـ وإن كان حقيقةً في الإمامة ـ لكنه غير حقيقةٍ في المستحقّ للإمامة بالاتفاق، فحملُ اللفظ على هذا المعنى يكونُ على خلاف الأصل.

الطريقة الثالثة لهم: في[١] الاستدلالُ بقوله عليه السلام: «أنت مني بمنزلة هارونَ من موسى إلا[٢] أنّـه لا نبيَّ بعدي»[٣].

والاستدلال به[٤]: أن هذا الحديث يقتضي أن يثبت لعليٍّ جميع المنازل التي كانت ثابتةً لهارون من موسى، ومن المنازل الثابتة لهارونَ استحقاقُ[٥] القيام مقامَهَ بعد وفاته لو عاش، فوجب أن يثبت ذلك لعليّ.

أما بيان الأول: فاعلَمْ أنّـهم ساعَدوا[٦] على أنّـه ليس في الحديث صيغةُ عمومٍ تدلُّ على ذلك، لكنهم بيّنوا ذلك من وجوهٍ ثلاثةً:

الأول: أنّ الحكيم إذا تكلّم بكلامٍ مُحتَمِلٍ لأشياءَ، ثم استثنى بعضَها ـ وهو يريدُ الإفهامَ ـ فإنّـه يكون مُريداً لِـما عدا المستثنى، ويكون[٧] الاستثناءُ قرينةً دالّةً على أنّـه قد[٨] أراد ما عدا المستثنى مما يحتملهُ[٩] اللفظُ؛ كما أن الإنسان إذا قال: «من دخل داري

---

(١) «في» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «غير».

(٣) أخرجه الترمذي في «سننه»، في المناقب، باب مناقب علي رضي الله عنه، (٣٧٣٠).

(٤) قوله: «به» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «استحقاقه».

(٦) في (ج): «فإنه قد ساعدونا».

(٧) في (ج): «فإنه يريد لـما عدا الاستثناء».

(٨) قوله: «قد» سقط من (ج).

(٩) في (ج): «يحتمل».

أكرمتُهُ[١] إلا زيداً» عرفنا أنّـه أراد إكرامَ من[٢] عُداه إذا أراد الإفهام؛ لأنّـه لو لم يُرد إكرامَ عمرٍو أيضاً لاستثناه كما[٣] استثنى زيداً.

الثاني: أنّ الحديث لو أفاد منزلةً واحدة فقط لَـمَا جاز أن نستثنى[٤] منزلة النبوة؛ لأن الشيء الواحدَ لا يُمكن أن نستثني[٥] منه شيءٌ! ألا ترى أنّـه لا يحسن أن يقول القائلُ: «ضربت غلماني[٦] زيداً إلا عمْراً»، ويحسُن أن يقول: «ضربتُ غلـماني إلا عمراً».

الثالث[٧]: أنّ الأمةَ في هذا الحديث على قولَين:

منهم مَن قصَرَهَ على منزلةٍ واحدة، وهي السبب الذي يدّعونه من خروج الكلام عليه، وهو أنّـه عليه السلام لـمّا لم يستصحبهُ مع نفسِهِ في غزوة تبوك أرجفَ المنافقون بأنّـه إنما تركه بُغضاً له، فشكا عليٌّ رضي الله عنه[٨] ذلك إلى النبيّ عليه السلام[٩]، فذكر النبيُّ[١٠] ذلك إزالةً لذلك الوهم.

ومنهم من يقول بأنّـه يتناولُ كلّ المنازل إلا ما خرج[١١] بالدليل.

والقول الأول باطلٌ؛ لثلاثة أوجُه:

---

(١) في (ج): «فأكرمه».
(٢) في (ج): «ما».
(٣) في (ج): «كما أنه».
(٤) في (ب) و(ج): «يستثني».
(٥) في (ب) و(ج): «يستثني».
(٦) في (ب) و(ج): «غلامي».
(٧) في (ج): «والثالث».
(٨) في (ج): «رض».
(٩) في (ج): «صلعم».
(١٠) زاد في (ج) هنا: «ع. م».
(١١) في (ج): «أخرج».

أما أولاً[١]: فلأن المرجِفَ بأن النبيّ عليه السلام مُبغضٌ لعليٍّ[٢] إن لم يكن عاقلًا فلا معنى للتأذّي منه والردّ عليه، وإن كان عاقلاً لم يجُز أن يُتوهَّمَ ذلك مع ما علِمَهُ من أقوال النبي عليه السلام[٣] فيه واعتدادِه به.

وأما ثانياً: فلأنّ أكثرَ الروايات على أن هذا الخبر وردَ في غيرِ غزوة تبوك.

وأما ثالثاً: فلأنّ ما ذكرتموه من الرواية غيرُ ثابتة إلا بالآحاد، فلا يفيد العلمَ، وليس في لفظ الحديث ما يقتضي الاقتصارَ على هذه الواقعة، فإذن يمتنعُ الحُكمُ بصحة هذا القول، وإذا كان كذلك وجب صحةُ القسم الأخير، وإلا كان[٤] الحق خارجاً عن الأمة، وإنّـه غير جائز.

وأما[٥] بيان الثاني ـ وهو أنّ من المنازل الثابتة لهارون استحقاقه القيامَ مقامَهَ بعدَ وفاته ـ فلوجهين:

الأول: أنّـه كان خليفةً لموسى حالَ حياته فوجب بقاء تلك[٦] الخلافةِ بعدَ وفاته.

والدليل على الأول: قوله تعالى حكاية عن موسى[٧]: ﴿ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ [الأعراف: ١٤٢]، وظاهرُ ذلك يقتضي حصولَ الولاية لهارون بقول موسى على سبيل النيابة عنه؛ لأن الخلافة هي ولايةٌ ـ من جهت[٨] القول ـ على سبيل النيابة، ولهذا لا

---

(١) في (ج): «والأول باطل أما أولاً».
(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٣) في (ج): «ع. م».
(٤) في (ج): «القسم الآخر وإلا لكان».
(٥) في (ج): «أما».
(٦) في (ج): «هذه».
(٧) زاد في (ب) و(ج): «ع م».
(٨) كذا وفي (ب) و(ج): «جهة».

يقول الإنسان لغيره: اخلُفْني في النفقة على عيالك، وفي أداء فروضك من صيامك وصلاتكَ[١].

والدليل على الثاني: أن خلافة موسى عليه السلام[٢] منزلةٌ رفيعة، وإزالةُ المنازل الرفيعة عن أصحابها[٣] تُوهِمُ فيهم[٤] أنّـهم ما كانوا مستحقّين لها، وكانوا خائنين[٥] فيها، وكلاهما يُوجب التنفيرَ، وإنّـه غيرُ جائزٍ على الأنبياء.

الثاني: أنا لا ندّعي خلافة هارون لموسى، بل نقول: إن هارون كان شريكاً لموسى عليه السلام[٦] في الرسالة، فلا شك أنّـه لو بقي بعدَ وفاته لقامَ مقامَهُ في كونه مُفتَرَضَ الطاعة، وذلك القدر كاف في المقصود؛ لأنّـه لـمّا دلّ الحديث على أنّ حالَ عليٍّ[٧] كحالِ هارونَ في جميع المنازل، وكان من منازل هارون[٨] استحقاقه القيامَ مقامَهُ في وجوب الطاعة؛ وجب أن يكون عليٌّ ـ أيضاً ـ كذلك، ولا معنى للإمامة إلا ذلك.

لا يقال: الحديثُ[٩] لا يتناول إلا المنازلَ الثابتةَ دون المقدَّرةَ، وإمامةُ هارون بعد موسى[١٠] ما كانت حاصلةً بل كانت مقدَّرةً، فلا يتناولها[١١] الحديثُ.

---

(١) في (ج): «صلاتك وصيامك».

(٢) في (ج): «ع. م».

(٣) في (ج): «أربابها».

(٤) في (ج): «منهم».

(٥) في (ج): «أو كانوا جانين».

(٦) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٨) زاد في (ج) هنا: «إنما هو».

(٩) في (ج): «إن الحديث».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «ع. م».

(١١) في (ج): «يتناوله».

لأنـا نقول: استحقاقُ[١] هارونَ القيامَ مقامَ موسى عليه السلام بعدَ وفاته[٢] منزلةٌ ثابتة في الحال؛ لأن استحقاقَ الشيء[٣] قد يكون حاصلًا وإن[٤] كان المستحقّ متأخراً.

والاعتراض عليه أن نقول: لا نُسلّم دلالة الحديث على العموم!

بيانُـه: وهو أن حسنّ الاستفهامِ والتوكيد دليلُ الاشتراك، ومعلوم أنّـه لـما قال عليه السلام[٥]: «أنت[٦] مني بمنزلة هارون من موسى»[٧]، فإنّـه يحسن من السائل أن يقول: أهو بمنزلته[٨] فيما يتبع النبوة المستثناة أم لا؟ ويحسن من النبي عليه السلام[٩] أن يقول: أنت مني بمنزلة هارونَ من موسى حتى الخلافة إن عشتَ بعدي.

وعند الإمامية إذا قال الإنسان[١٠]: «ضربتُ كلَّ من في الدار» وكان فيها أربعةُ رجالٍ؛ فإنّـه يحسُن من السائل أن يستفهم، ومن القائل أن يؤكّد، ومن المعلوم أنّ حُسنَ الاستفهام والتوكيد في الحديث الذي نتكلم فيه أظهرُ منهما في هذه الصورة، وإذا كان كذلك ثبت أنّ الحديثَ غيرُ مقتضٍ للعموم.

---

(١) في (ج): «نقول استحقاقها في حق».
(٢) زاد في (ج) هنا: «وهي».
(٣) في (ج): «لأن الاستحقاق».
(٤) في (ج): «إن».
(٥) في (ج): «أنه عليه السلام لـما قال».
(٦) زاد في (ج) هنا: «علي».
(٧) سبق تخريجه قريباً.
(٨) في (ج): «منزلته».
(٩) في (ج): «ع. م».
(١٠) في (ج): «أن الإنسان إذا قال».

قوله[١]: الحكيم إذا تكلّم بكلامٍ محُتملٍ للأشياء ثم استثنى بعضَها، وهو يريد الإفهام فإنّـه يكون مريداً لـما عدا المستثنى.

قلنا: هذا لا يستمر على مذهبكم؛ لأن حُسن الاستفهام والتوكيد دليلُ الاشتراك عندكم، ومن المعلوم أنّـه يحسُن أن يُستفهَم بعد الاستثناء[٢]، فيقال له: أوَأُكرمُ[٣] كلَّ مَن عدا زيداً؟ ويحسُن أيضاً[٤] من المتكلّم أن يذكر المؤكّد، فيقول: فأما[٥] جميع مَن عدا زيداً، فإني أكرمهم.

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكنا نقول: أتستدلّون على عُموم هذا الحديثِ باستثناء النبوة، أو بأنّـه لـمّا كان غرض الحكيم بخطابه الإفهام، فلو لم يُرِدْ[٦] جميعَ ما عدا[٧] المستثنى منه لنبيّه[٨] كلَّ ما لم يُرده[٩] كما استثنى النبوة؟

أما الأول فباطل؛ لأن استثناءَ النبوة يُفيد إخراجَها من الكلام، ولم يتناول ما عدا النبوة لا بنفيٍ ولا بإثبات، فكيف يدلُّ على ثبوته ودخوله في الخطاب؟

وأما الثاني فباطل أيضاً؛ لأنّـه ليس بأن[١٠] يقال: لو أراد بعضَ ما عدا المستثنى

---

(١) في (ج): «وقوله».
(٢) في (ج): «يحسن بعد الاستثناء أن يستفهم».
(٣) في (ب) و(ج): «إذا لزم».
(٤) قوله: «أيضًا» سقط من (ج).
(٥) في (ج): «فإنّ».
(٦) في (ب) و(ج): «يرو».
(٧) «ما عدا» سقط من (ب) وهي في هامش (ج).
(٨) كذا في النسختين (أ) و (ب) والله أعلم. وفي (ج) أيضًا، وزاد في (ج) أيضًا: «ولا يستثنى».
(٩) في (ب) و(ج): «يروه».
(١٠) في (ج): «أن».

لاستثنى ما لم يُرده[١]؛ لأن غرضَه الإفهام بأَولى مِن أن يُقال: ولو أراد جميعَهُ لدلّ عليه لو كان غرضه الإفهام؛ لأن لفظة «المنزلة» إذا كانت محتملةً وجب أن يقرن بها قرينته[٢].

أيضاً[٣]: فهذا الكلام يُوجب عليهم القول بصيغ العموم؛ لأن المتكلِّم[٤] بها إذا كان قاصداً للإفهام وجب أن يُريد الاستغراق؛ لأنّه لو أراد البعضَ لدلَّ عليه.

قوله: الحديث لو أفادَ منزلةً واحدةً لَمَا جاز الاستثناءُ لأن الاستثناء[٥] من الشيء الواحد غير جائز.

قلنا: أليس من مذهبكم أن الاستثناء يُخرج من اللفظ ما لولاه لصحّ[٦] دخولُه فيه؟[٧] وإذا كان كذلك فقوله عليه السلام: «أنتَ مني بمنزلة هارونَ من موسى» يصلُحُ لجميع المنازل، ويصلح لبعضِها عندكم، فصحّ[٨] أن يُستثنى منه النبوة، ولا[٩] نقول: إنّه يفيدُ منزلةً واحدة فقط، بل نتوقف فيه، ونحمل[١٠] الحديث على السبب؛ لأنه المتحقّق؛ فإن السببَ لا يجوز خروجُه عن[١١] الخطاب، وما عداه يلزمكم أن تقفوا فيه.

---

(١) في (ج): «يروه».
(٢) في (ج): «وجب أن تقرن بها قرينة».
(٣) في (ج): «وأيضًا».
(٤) في (ج): «التكلم».
(٥) قوله: «لأن الاستثناء» زيادة من (ب) و(ج).
(٦) في (ج): «ما لو لا يصح».
(٧) زاد في (ج) هنا: «لا ما لولاه لوجب دخوله فيه».
(٨) في (ج): «فيصح».
(٩) في (ج): «لا».
(١٠) في (ب) و(ج): «بل يتوقف فيه ويحمل».
(١١) في (ج): «من».

قوله: كل من قال: إنّـه ليس المراد بالخبر منزلةً واحدة ـ وهو الردُّ على المنافقين ـ قال بعمومه.

قلنا: لا نُسلّم! لأن الواقفية يتوقّفون فيه كتوقُّفهم في صِيَغِ الأوامر والعموم[١].

ثم إن سلّمنا ذلك! فلم قلتُم: إن حمْلَهُ على ذلك السبب باطلٌ؟

قوله: العاقل لا يتصوّر أن يُرجَفَ بما ذكرتُموه.

قلنا: إن محلّ عليٍّ[٢] من رسول الله عليه السلام[٣] ـ وإن كان في غاية الظهور ـ فقد يجوز من العدوّ أن تحمله عدواتُهُ[٤] على حملِ الأمور على أبعدِ وجوهِها، فيعتقد أنّـه ما ترَكَهُ إلا للملالة، فإن الإنسان قد يكره محبوبَهُ، وربما[٥] يعتقد ذلك، ولكنه يُرجِف به لغاية غيظه! فإنا قد نرى في زماننا مَن يهوى بعضَ السلاطين ويُعادي[٦] غيرَه فيُرجف بما يبعُدُ أن يتصوّره عاقلٌ.

ولو لم يصحَّ أن المنافقين أرجَفوا لم يضرَّنا ذلك؛ لأنّـه ـ بالاتفاق ـ إنما ذكر ذلك اعتذاراً عن تركِهِ إياه بالمدينة وأنّـه لم يستصحبْهُ كما أن موسى[٧] تركَ هارونَ في قومِهِ ولم يستصحبْهُ.

قوله: هذا الحديث رُوي في غير غزوة تبوك.

---

(١) في (ج): «بالعموم».

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٣) في (ج): «صلعم».

(٤) في (ج): «من العدوان أن يحمله عداوته».

(٥) في (ج): «وربما لم».

(٦) في (ج): «وتعادى».

(٧) زاد في (ج) هنا: «ع م».

قلنا: أصحاب الحديث يقولون: الرواية الصحيحة في هذا الحديث ما يُضاف[١] إلى غزوة تبوك.

قوله: ورودُ هذا الحديث في غزوة تبوك غيرُ معلوم قطعاً، فلا يجوز حملُه عليه، وإذا لم يجُز ذلك تعيّن حمْلُهُ على عموم المنازل ضرورةَ ألّا قائل بالقول[٢] الثالث.

قلنا: كما لم نتيقن[٣] صحة هذه الرواية لم نتيقن فسادَها، بل صحتها مظنونةٌ، ثم إنّـه لا يمكن دعوى الإجماع في أنا إذا لم نتيقّن صحة هذه الرواية وجب القولُ بالعموم، بل الإجماع إنما يُمكن أن ندّعي[٤] في أنّـا إذا تيقنّـا عدمَ صحة هذه الرواية وجب القولُ بالعموم، وأنتم لا تقدرون على هذا، فلا يتمُّ استدلالُكم.

ثم إن سلّمنا دلالة الحديث على العموم! لكن[٥] لا نُسلّم أنّ من[٦] منازل هارونَ كونَهُ قائماً مقامَ موسى[٧] لو عاش بعدَ وفاته.

قوله: إنّـه كان خليفةً له حالَ حياته فوجب بقاءُ تلك الخلافة بعد موته.

قلنا: لا نُسلّم كونَه خليفةً له حالَ حياته! أما قوله تعالى: ﴿ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي﴾ [الأعراف: ١٤٢].

قلنا: لم لا يجوز أن يُقال: إن ذلك كان على طريق الاستظهار؟ كما قال: ﴿وَأَصۡلِحۡ وَلَا تَتَّبِعۡ سَبِيلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢]؛ لأن هارونَ كان شريك موسى في النبوة،

---

(١) في (ب) و(ج): «الرواية الصحيحة ما تضاف».
(٢) في (ج): «ضرورة أن لا قائل ما يقول».
(٣) في (ب) و(ج): «يتيقن».
(٤) في (ب) و(ج): «يدعى».
(٥) في (ج): «ولكن».
(٦) قوله: «من» سقط من (ج).
(٧) زاد في (ج) هنا: «عليهما السلام».

فلو لم يستخلفهُ موسى لكان هو ـ لا محالةَ ـ يقوم بأمر الأمة، وهذا لا يكون استخلافاً على التحقيق؛ لأن قيامَهُ بذلك إنما كان لكونه[١] نبياً.

قوله: الخلافة ولايةٌ ـ من جهة القول ـ على سبيل النيابة.

قلنا: ليس يجب أن يكون قد تقدّم قولٌ في ذلك؛ لأن لا فرقَ بين خلافة الإنسان لغيره وبين نيابته عنه، يقال: «نُبتُ عن فلان» و«خلفتُ فلاناً» يُوضَعُ[٢] أحدُهما موضعَ الآخَر، ومعلوم أنّه قد يقال: «إن الإنسان قد ناب منابَ أبيه وقامَ مقامه في النظر في مصالح أهله ومُخلّفيهِ أحسنَ قيام» وإن لم يُفوِّضْ إليه ذلك، إذا فعَلَ أفعالَ أبيه على سبيل النيابة عنه.

ثم إن سلّمنا أنّ موسى عليه السلام[٣] استخلف هارونَ! ولكن في كلّ الأزمنة أو في بعضِها؟ ع م.

بيانُه: أن قوله: ﴿ٱخۡلُفۡنِي﴾[الأعراف: ١٤٢] أمرٌ، وهو لا يفيد التكرار ـ بالاتفاق ـ لا سيما عند الإمامية الواقفية[٤].

وأيضا فالقرينةُ دالّةٌ على أن ذلك الاستخلاف ما كان عامّاً لكل الأزمنة؛ لأن العادة جاريةٌ فيمن خرج من الرؤساء واستخلف على قومه خليفةً أن يكون ذلك الاستخلافُ مخصوصاً بتلك السفرة فقط.

وإذا ثبت أن ذلك الاستخلاف ما كان حاصلاً في كل الأزمنة لم يلزمْ من عدمِ ثبوته ـ في سائر الأزمنة ـ تحقُّق العزل؛ لأن العزلَ عن الشيء إنما يكون بعدَ انعقادِ سببِ

(١) في (ج): «كونه».
(٢) في (ج): «فيوضع».
(٣) في (ج): «ع. م».
(٤) في (ج): «والواقفية».

ذلك الشيء، وكما أن من وُلّي النظر في بلدة[١] ولم يُولَّ غيرها لا يقال: إنّه عُزل عن البلد الذي لم يُولّ، فكذلك في الزمان.

ثم إن سلّمنا أن الاستخلاف كان ثابتاً في كل الأزمنة! فلم قلتُم: إن إزالتَهُ منفّرةٌ؟

بيانُه: أن العزل إنما يكون مُنفراً إذا انحطّ المعزول عن مرتبةٍ ارتفع بها، فأما إذا زال عنه ما يُرفَع[٢] به، فإنّه لا يكون ذلك منفِّراً.

ومعلومٌ أن هارون كان شريكاً لموسى[٣] في أداء الرسالة ـ وهذا أرفع المنازل ـ وقد يكرَهُ الإنسانُ أن يكون خليفةَ شريكِهِ في الرئاسة[٤]، وإذا جاز أن يكون ذلك مكروهاً جاز ألا يحصل له بسبب[٥] حصوله زيادةٌ ولا نقصانٌ فلا يكون ذلك مُنفّراً.

ثم إن سلّمنا أنّه منفِّرٌ! ولكن[٦] متى إذا حصلت عقيبَهُ مرتبةٌ أخرى أشرفُ منها، أو إذا لم يحصل؟ ع م.

بيانُه: وهو أنّ هارونَ[٧] لو بقي بعد موسى[٨]، وقدّرنا أن الله تعالى كان يأمُرُهُ بأن يتولّى تنفيذَ الأحكام ـ على طريق الأصالة لا على طريق النيابة من موسى عليه السلام[٩] ـ كان ذلك أشرفَ من نيابة موسى، وعلى هذا التقدير لا يلزم من فواتِ خلافته لموسى حصولُ أمرٍ مُنفّر.

---

(١) كذا في (ج): «بلدة»، وفي (أ): «بلده» بالهاء.

(٢) في (ج): «يرتفع».

(٣) زاد في (ج) هنا: «عليهما السلام».

(٤) في (ج): «الرياسة».

(٥) كذا في (ج): «بسبب»، وفي النسختين: «بسب».

(٦) في (ج): «منفرة لكن».

(٧) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام» ورمز لها بـ «ع. م».

(٨) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام» ورمز لها بـ «ع. م».

(٩) في (ج): «ع. م».

ثم إن سلّمنا أنّـه مُنفّرٌ مطلقاً! فلم لا يجوزُ ذلك على الأنبياء؟ فإن المنعَ منه بناءً على القول بالحسن والقبح[١]، وقد مضى القولُ فيه.

قوله: إن هارون لو عاش بعدَ موسى[٢] لقامَ مقامَهُ في كونهِ مُفتَرض[٣] الطاعة.

قلنا: يجب على الناس طاعتُه فيما يُؤدّيه عن الله تعالى[٤]، أو فيما يؤدّيه عن موسى، أو في تصرُّفه في إقامة الحدود؟ الأول مُسلَّمٌ ولكن[٥] ذلك نفسُ كونه نبياً فلا يُمكن ثبوته في حق عليٍّ[٦].

وأما الثاني والثالث فممنوعان[٧]، وتقريره: أن من الجائز أن يكون النبي مؤدّياً للأحكام عن الله تعالى، ويكون المتوليَ لتنفيذ تلك الأحكام غيرُه.

ألا ترى أن مِن مذهب الإمامية أن موسى عليه السلام[٨] استخلف هارونَ على قومه ولو كان هارون متمكناً من تنفيذ الأحكام قبل ذلك الاستخلاف لم يكن للاستخلاف فائدةٌ، فثبت أنّ هارونَ قبل الاستخلاف[٩] كان مؤدياً للأحكام عن الله تعالى وإن لم يكن مُنفِّذاً لها.

وأيضاً: من مذهبهم أن يوشع بن نون كان نبياً بعد موسى عليه السلام[١٠] مُؤدّياً

---

(١) في (ج): «بالتحسين والتقبيح».

(٢) زاد في (ج) هنا: «عليهما السلام».

(٣) في (ج): «مفروض».

(٤) في (ج): «يؤديه عن أحد».

(٥) في (ج): «والأول م ولكن».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٧) في (ج): «والثالث ع».

(٨) في (ج): «ع. م».

(٩) من قوله: «لم يكن للاستخلاف» إلى هنا سقط من (ج).

(١٠) في (ج): «ع. م».

عن الله تعالى ولم يكن خليفةً لموسى عليه السلام[١] في معنى الإمامة؛ لأن الخلافةَ في ولد هارون[٢].

وأيضاً: فداود كان مبيّناً للأحكام والمتولي لتنفيذها طالوتُ، وإذا جاز ذلك لم يلزَم من تقديرِ[٣] بقاءِ هارونَ بعدَ وفاة موسى عليه[٤] السلام كونَه متولياً لتنفيذ الأحكام، وإذا لم يجب ذلك لم يجب كونُ علي[٥] أيضاً كذلك.

إن سلّمنا أن هارون لو عاش بعد موسى[٦] لكان منفذاً للأحكام! ولكن لا شكّ في أنّـه ما باشر تنفيذَ الأحكام؛ لأنّـه مات قبل موسى عليه السلام[٧].

فإن لزم من الأول كون عليٍّ رضي الله عنه[٨] إماماً لزم من الثاني أن لا يكون إماماً، وإذا تعارضا تساقطا.

وعذرُهم عن ذلك أنّ هارونَ[٩] إنما لم يُباشر عمَلَ الإمامة؛ لأنّـه ماتَ قبل موسى[١٠]، وأما عليٌّ[١١] فإنّـه لم يمُت قبلَ محمدٍ[١٢] ﷺ فظهر الفرقُ.

---

(١) من قوله: «مؤدياً عن الله» إلى هنا سقط من (ج).
(٢) زاد في (ج) هنا: «ع. م».
(٣) في (ج): «تقرير».
(٤) في (ج): «بعد وفات موسى عليهما».
(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٦) زاد في (ج) هنا: «ع. م».
(٧) في (ج): «ع. م».
(٨) في (ج): «رض».
(٩) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».
(١٠) زاد في (ج) هنا: «ع. م».
(١١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(١٢) في (ج): «النبي».

فجوابُنا[١] عنه أن نقول: إما أن يلزمَ من انتفاء السبب انتفاءُ المسبَّب، أو لا يلزم.

فإن لزم، فكونُ هارون منفّذاً للأحكام إنما كان بسبب[٢] كونه نبياً، والنبوّة ما كانت حاصلةً لعليّ رضي الله عنه[٣]، فيلزم من انتفائها انتفاءُ كونه متولّياً[٤].

وأما إن لم يلزم، فنقول: عدمُ إمامة هارون[٥] إنما كان لموتِهِ قبل موت موسى[٦]، فوجب ألا يلزم من عدم موتِ عليٍّ[٧] قبل رسول الله صلى الله عليه[٨] أن لا يحصل[٩] المسبَّب، وهو نفي الخلافة.

لا يقال: إنّـه لا يجوز الاستدلالُ بأن هارون[١٠] لم يعمل عمل الإمامة.

لأن على أنّ علياً يجبُ أن لا يعمل عملَ الإمامة[١١]؛ لأن ن إنفقد الخلافة نفيٌ، والنفي لا يكون منزلة، وإنما الإثبات هو المنزلة، فلا يتناول الحديثُ ذلك النفي.

وإن سلّمنا أن النفيَ منزلةٌ[١٢]! ولكن الكلام خرج مخرج الفضيلة لعلّي[١٣]، فلا يجوز أن يدخلَ فيه إلا ما يكون فضيلة، ونفيُ الخلافةِ غيرُ فضيلة.

---

(١) في (ج): «وجوابنا».
(٢) في (ج): «سبب».
(٣) في (ج): «رض».
(٤) زاد في (ج) هنا: «للأحكام».
(٥) زاد في (ج) هنا: «ع. م».
(٦) زاد في (ج) هنا: «ع. م».
(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٨) في (ج): «صلعم».
(٩) زاد في (ج) هنا: «له».
(١٠) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».
(١١) من قوله: «لأن علي» إلى هنا سقط من (ج).
(١٢) في (ج): «بمنزلة».
(١٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

وإن سلّمنا صحة اندراج هذا النفي تحت الحديث! ولكن الإجماع منعقد على أنّـهُ غيرِ داخلٍ فيه؛ لأن الأمة إما قائلٌ بدلالة هذا الحديث على إمامته، وإما قائل بأنّـه لا دلالة فيه على إمامته، أما القول[١] بدلالته على أنّـه ما كان إماماً فذلك مما لم يقُلهُ أحدٌ من الأئمة.

وإن[٢] سلّمنا عدم الإجماع! ولكن لو حكَمنا بدلالته على عدم إمامته لزم ألا يكون إماماً بعد عثمانَ[٣] وهو باطل؛ لأنـا نقول:

أما الأول، فجوابه: أن معنى قوله: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى» أنّ حالَكَ معي أو عندي كحال هارون من موسى، وهذا القول يدخُلُ تحته[٤] أحوالُ هارونَ نفياً كان أو إثباتاً.

وأما الثاني، فجوابه: أنّ إفادة الكلام لهذا النفي لا يمنع من دلالته على الفضل[٥].

بيانُـه: أنّ إماماً لو ولّى ابنَهُ إمارةَ بلدةٍ معينةٍ فقط، ثم ولّى إمامٌ آخرُ بعده إنساناً آخَرَ تلك البلدة فقط، فطلبَ ذلك الإنسانُ من الإمام الثاني توليتَهُ[٦] بلدةً أخرى فإنّـه يحسن من الإمام الثاني أن يقول له: أما ترضى أن تكون مني بمنزلة ابن الإمام الأول[٧]؟

---

(١) في (ج): «المقول».
(٢) في (ج): «ولئن».
(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٤) في (ج): «تحت».
(٥) في (ج): «على نفي التفضيل».
(٦) في (ج): «تولية».
(٧) زاد في (ج) هنا: «منه».

فهذا الكلام مهما يفيد[١] من فضيلة ذلك الإنسان، فإنّـه يفيد نفيَ توليتِهِ عن سائر البلاد، فكذلك هنا.

وأما الثالث، فجوابه: أنا لا نُسلّم إجماع الأمة على عدم دلالة هذا الحديث على نفي إمامته! فإن الجاحظَ احتجّ به عليه.

وإن[٢] سلّمنا انعقاد الإجماع! ولكن نحن لم نذكُر ما قلنا للاستدلال، بل لنجعلَهَ معارضاً لِـما ذكرتُموه، وبهذا يظهر الجواب عما ذكروه رابعاً.

وأيضاً: فلو استدللنا بالخبرِ بإمامة عليٍّ بعد عثمان![٣] لكنا إنما نُثبته بالاختيار[٤] وليس الأمرُ كذلك في حقّ هارونَ[٥]، فلا يتناوله الحديثُ.

وأيضاً: فلو تناوله لكان لنا أن نُخرج هذه الحالة عن عموم النصّ بدليلٍ، ويبقى ما قبل وفاة عثمان[٦] على ظاهره، وبالله التوفيق[٧].

الطريقة الرابعة لهم: أن علياً[٨] أفضل الصحابة[٩]، ومتى كان كذلك وجب أن يكون هو الإمامَ بعد الرسول[١٠].

---

(١) في (ج): «مع ما يفيد».
(٢) في (ج): «ولئن».
(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما».
(٤) في (ج): «بالأخبار».
(٥) زاد في (ج) هنا: «ع. م.».
(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٧) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ج).
(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٩) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».
(١٠) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

أما المقام الثاني فقد مرّ، إنما[١] نحتاج هنا إلى تقرير المقام الأول.

واحتجّوا على التفضيل بالقرآن، والأخبار، واستقراء أحوال علي رضي الله عنه[٢].

أما القرآن، فآياته ثلاثٌ:

فالأولى: قوله[٣] تعالى: ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾[الشورى: ٢٣]، ولا شك أن علياً[٤] داخلٌ فيه، وأبو بكر[٥] غير داخل فيه.

والثانية[٦]: قوله تعالى: ﴿فَقُلْ[٧] تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا﴾ إلى آخرِه [آل عمران: ٦١].

وجهُ الاستدلال به: أنّه عليه السلام دعا علياً[٨] إلى ذلك المقام، وذلك يدل على غاية فضله.

بيان الأولِ لوجهين[٩]:

أما أولاً: فلِأنّ الأخبار في ذلك قريبةٌ من التواتُر لتظاهُرها.

وأما ثانياً: فلأن المرادَ من قولنا[١٠]: ﴿وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾[آل عمران: ٦١] ليس[١١]

---

(١) في (ج): «وإنما».

(٢) في (ج): «رض».

(٣) في (ج): «أما القرآن فقوله».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٦) في (ج): «وثانيها».

(٧) في الأصول: «قل تعالوا».

(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٩) قوله: «لوجهين» سقط من (ج).

(١٠) في (ج): «قوله».

(١١) زاد في (ج) هنا: «إلا».

فاطمةَ والحسن والحسين عليهم السلام[١]؛ لأنّـهم اندرجوا في[٢] قوله: ﴿وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾[٣][آل عمران: ٦١] وليس أيضا هو نفسه؛ لأن الإنسان لا يدعو نفسَهُ كما لا يأمرها ولا ينهاها؛ فدل[٤] أنّـه عليه السلام دعا شخصاً آخَرَ غيرَ فاطمةَ والحسن والحسين[٥]، ولم يقل أحدٌ من الأمة: دعا غيرَ عليٍّ[٦]؛ فدلّ على أن المدعوَّ هو عليٌّ[٧].

بيان الثاني: لوجهين[٨]:

أما أولاً: فلأنّـه عليه السلام إنما قصد بالمباهلة الإبانة عن ثقته[٩] بدينه الذي جاء به، وذلك يقتضي أن يُحضر للمباهلة مَن يكون هو في غاية الشفقة عليه، وإلّا لقال المنافقون: إنّـه لو كان على بصيرةٍ من أمرِهِ لدعا إلى موضع المباهلةِ ونزول العذاب مَن يحبُّه ويحذَرُ عليه لا الأجانبَ الذين لا يشتدُّ حذَرُهُ عليهم.

ثم إن شفقة النبي عليه السلام[١٠] على الذين أحضرهم في ذلك الموضع إما لشدة قربهم منه، وإما[١١] لكمال فضلهم.

---

(١) في (ج): «رضي الله عنهم».

(٢) في (ج): «تحت».

(٣) في (ج): «وأبناءنا وأبناؤكم ونساءنا ونساءكم».

(٤) زاد في (ج) هنا: «على».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه».

(٨) قوله: «لوجهين» سقط من (ج).

(٩) في (ج): «نفسه».

(١٠) في (ج): «ع. م».

(١١) في (ج): «أو».

والأول: باطل، وإلا لأحضر العباسَ وعقيلاً كما أحضر علياً، فلما لم يكُن كذلك ثبت أن غايةَ إشفاقِه على الذين أحضَرهم كان لكمال فضلِهم، فيلزم أن يكون عليٌّ أفضلَ الخلق[١].

وأما ثانياً: فلأنّه عليه السلام لما جعل نفْسَ عليٍّ رضي الله عنه[٢] نفساً له وجب أن يثبُت لعليٍّ[٣] جميعُ ما ثبت له عليه السلام؛ لأن ذلك مقتضى الوحدة تركنا العملَ به فيما عُرف بضرورة العقل، وهو التعدُّد، والصفات التي اختصّ كلُّ واحدٍ منهما بها، وفيما عُرف بنظرِ العقل نحو كونهِ عليه السلام نبياً من عند الله فوجب العملُ به فيما عداه.

والثالث[٤]: قوله تعالى: ﴿وَإِن[٥] تَظَٰهَرَا عَلَيۡهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوۡلَىٰهُ وَجِبۡرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[التحريم: ٤]، والآية نزلت في عليٍّ[٦].

وأما الأخبارُ فخمسة[٧]:

أولها: خبرُ الطير، وهو ما روي أنّه عليه السلام[٨] أُهدي إليه طائرٌ مشويٌّ، فقال: «اللهم ائتِني بأحبِّ خلقِك إليكَ يأكُلْ معي» ـ وفي روايةٍ أخرى[٩]: «اللهم

---

(١) في (ج): «الصحابة والخلق».

(٢) في (ج): «رض».

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٤) في (ج): «وثالثها».

(٥) سقط قوله: ﴿وَإِن تَظَٰهَرَا عَلَيۡهِ﴾ من (ب) و(ج)، وكان مطلع الشاهد القرآني في (أ) «فإن».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٧) في (ج): «فأمور».

(٨) في (ج): «روي عن النبيّ ع. م أنه».

(٩) قوله: «أخرى» سقط من (ج).

أدخلْ إليَّ أحبَّ أهل الأرض إليك»[١] ـ فجاءه عليٌّ[٢] وأكلَ معه من ذلك الطائر.

والاستدلال به: أن أحب الخلق إلى الله تعالى ليس إلا أكثرهم ثواباً؛ لأن المحبة منه تعالى لعبده ليست إلا إرادة الثواب.

لا يقال: فهذا يقتضي أن يكون عليٌّ عليه السلام[٣] أفضلَ من النبي عليه السلام[٤]، ومن الملائكة عليهم السلام[٥].

لأنا نقول: لما قال عليه السلام: «ائتِني بأحبِّ خلقِك» لم يدخُل فيه هو عليه السلام، ولما قال: «يأكل معي» لم يدخل فيه الملائكة.

وأيضاً: لم يلزم من تخصيص هذا الحديث في هاتَين الصورتين سقوطُ الاستدلال به فيما عداهما.

وثانيها[٦]: حديث المؤاخاة، فإنّه عليه السلام آخى بين أصحابه[٧]، واتخذه أخاً لنفسه، وذلك يدل على علو شأنه وزيادة منقبته[٨].

---

(١) الرواية الأولى: أخرجها الترمذي في «سننه»، أبواب المناقب، باب مناقب علي بن أبي طالب رضي الله عنه(٣٧٢١)، وقال: هذا حديث غريب، والرواية الأخرى: أخرجها أبو الفضل البغدادي في «حديث الزهري» (٤٠٠).

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه».

(٣) في (ج): «رض».

(٤) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٥) قوله: «عليهم السلام» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «وثانيها».

(٧) في (ج): «آخى بين الصحابة».

والحديث أخرجه عبد الرزاق في «مصنفه» كتاب المغازي، باب تزويج فاطمة رضي الله عنها (٩٧٨١).

(٨) في (ب) و(ج): «منصبه».

وثالثها: خبر الراية، وهو ما رُوي أنّـه عليه السلام بعثَ أبا بكر[١] إلى خيبَر فرجع منهزماً، ثم بعث عمر فرجع منهزماً، فبلغ ذلك من رسول الله[٢] كلَّ مَبلغ، فبات ليلته مهموماً، فلما أصبح خرج إلى الناس ومعه الراية فقال: «لأعطين الراية اليوم رجلاً يحبُّ اللهَ ورسولَه، ويحبُّه اللهُ ورسولُه، كرّاراً غيرَ فرّار»، فتعرّض لها المهاجرون والأنصار، فقال صلَّى الله عليه[٣]: «أين عليٌّ؟»، فقالوا: إنّـه لرمِدٌ[٤] العين، فتفل في عينيه، ثم دفع إليه الرايةَ[٥].

قالوا: وهذا الحديث، وكيفية ما جرى فيها يدلُّ على أنّ ما وصف النبي عليه السلام[٦] به عليا لم يكن ثابتاً في أبي بكر وعمر[٧]؛ لأنّـهما لـما رجعا منهزمَين وغضب[٨] الرسول من ذلك وأنكرَه ثم قال: «لأعطين الرايةَ رجلاً» من صفته كذا وكذا، عُلم أن شيئاً من تلك الصفات ما كان عند أولئك الذين غضب عليهم.

ألا ترى أن مِلكاً حصيفاً لو أرسل إلى غيره برسالة ففرَّط الرسولُ في أداء رسالته وحرفها[٩]، فغضب لذلك الملكُ وقال: لأرسلن غداً رسولًا حصيفاً حسنَ القيام بأداء

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».
(٢) زاد في (ج): «صلعم».
(٣) في (ج): «عليه السلام».
(٤) في (ج): «أرمد».
(٥) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الجهاد والسير، باب باب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم الناس إلى الإسلام (٢٩٤٢)، ومسلم في«صحيحه»، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة ذي قرد وغيرها (١٨٠٧).
(٦) في (ج): «ع. م».
(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما».
(٨) في (ج): «غضب».
(٩) كذا في (ج): «وحرفها»، وفي (أ) و(ب): «صرفها».

رسالتي؛ لكان[١] يعلم كلُّ عاقلٍ أن الذي وصفَ به الرسولَ الثانَي وأثبته[٢] ليسَ موجوداً في الأول، وليس هذا من قبيلِ دليلِ الخطابِ، وإنما هو استدلالٌ بكيفية ما جرَت الأحوالُ عليه.

ورابعها[٣]: قوله عليه السلام: «من كنت مولاه فعلّي مولاه»، وقوله: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى»[٤] إن لم يدلاّ على الإمامة فلا أقلّ من دلالتهما على كونِه أفضلَ منهما.

وخامسها: ما روي أنّـه عليه السلام قال في ذي الثُّدَيّة: «يقتله خيرُ الخلق والخليقة»، وفي رواية: «يقتله خيرُ هذه الأمة»[٥].

ورُوي أنّـه عليه السلام قال لفاطمةَ: «إن الله تعالى اطّلع إلى[٦] أهل الأرض فاختار منهم أباك فاتخذه نبياً، ثم اطّلع ثانيةً[٧] فاختار منهم بَعلَكِ»[٨].

ورُوي عن عائشة[٩] قالت: كنت عند النبي عليه السلام إذ أقبل عليٌّ[١٠] فقال: «هذا سيد العرب»، قالت: فقلتُ: بأبي أنتَ وأمي، ألستَ أنتَ سيدَ العرب

(١) في (ج): «القيام بأدائها لكي».
(٢) في (ب) و(ج): «وأثبت له».
(٣) زاد في (ج): «أن».
(٤) سبق تخريجها.
(٥) زاد في (ج) هنا: «فقتله علي».
وهذه الروايات بهذا اللفظ لم أقف عليها، وقد ورد التعليق على قتل ذي الثدية سابقاً.
(٦) في (ج): «على».
(٧) في (ج): «ثانيًا».
(٨) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (٤٠٤٦).
(٩) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنها» ورمز لها بـ «رضها».
(١٠) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

فقال: «أنا سيد العالَـمين، وهو سيد العرب»[(١)].

وروى أنسٌ أنّـه عليه السلام قال: «إنّ أخي ووزيري، وخيرَ من أتركه بعدي، يَقضي دَيني، ويُنجز موعدي، علي بن أبي طالب»[(٢)].

وعن أبي رافع[(٣)] قال: قال النبي عليه السلام[(٤)] لفاطمة: «أما ترضيَن أن[(٥)] زوّجتُك خيرَ أمتي؟»[(٦)].

وعن سلمان[(٧)] عنه عليه السلام أنّـه قال[(٨)]: «خيرُ من أترُكُ بعدي علُّي بن أبي طالب»[(٩)].

وعن ابن مسعود[(١٠)] قال: قال عليه السلام: «عليٌّ خيرُ البشر فمن[(١١)] أبى فقد كفر»[(١٢)].

---

(١) أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط» (١٤٦٨)، بلفظ: « أن رسول الله ﷺ قال: «من سيد العرب؟» قالوا: أنت يا رسول الله. قال: «أنا سيد ولد آدم، وعلي سيد العرب».

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

والحديث أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (١٣٥٤٩)، بلفظ: «ألا أرضيك يا علي؟» قال: بلى يا رسول الله، قال: «أنت أخي، ووزيري تقضي ديني وتنجز موعدي، وتبرئ ذمتي، فمن أحبك في حياة مني فقد قضى، نحبه، ومن أحبك في حياة منك بعدي ختم الله له بالأمن والإيمان... ».

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٤) في (ج): «صلى الله عليه وسلم».

(٥) في (ج): «أني».

(٦) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (٥٣٨)، بلفظ: «أما ترضين أن زوجتك أقدم أمتي سلماً، وأكثرهم علماً، وأحلمهم حلماً».

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٨) في (ج): «أنه عليه السلام قال».

(٩) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (٦٠٦٣).

(١٠) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(١١) في (ج): «فقد».

(١٢) أخرجه الخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد» (٨: ٤٤٥)، وقال: هذا حديث منكر، وأورده الذهبي =

وأما الاعتبارية، فلأنّا متى تفحّصنا عن أحوال أمير المؤمنين في العلم، والزهد، والشجاعة، والنَّسَب، والقُرب من رسول الله صلى الله عليه[1]، وغاية محبة الرسول له، وسعيه في إظهار الدين، وقتل الأكابر من الكفار، وتحمُّل الشدائد في نصرة الدين والرسول، لم نجد مثل ذلك للصحابة[2]، والقولُ في تفصيل ذلك مما لا يليق بهذا الكتاب.

والاعتراض: لا نُسلّم أن الأفضلَ هو الإمام عليّ[3] ما مرّ.

وإن سلّمنا ذلك! لكن لا نُسلّم أن علياً[4] أفضلُ من أبي بكر[5].

أما قوله[6]: ﴿قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾[الشورى: ٢٣].

قلنا: وأيُّ دلالةٍ في الآية على كونهم أفضلَ من غيرهم؟

وأما المباهلةُ[7]، فالاعتراضُ على وجه الاستدلال بها: أنا لا نُسلّم أنّه دعا علياً[8].

قوله: الأخبار بذلك متظاهرةٌ.

قلنا: لا نُسلّم فإن ابن إسحاق ذكر هذا الخبر في كتابه، ولم يذكر عليّاً.

= في «تاريخ الإسلام» (٨: ١٢٥)، وحكم عليه بالوضع.

(١) في (ج): «عليه السلام».

(٢) في (ج): «ذلك لأحد من الصحابة».

(٣) في (ج): «على».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٧) في (ج): «أما».

(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

قوله: المراد[١] من قوله: ﴿وَأَنفُسَنَا﴾[آل عمران: ٦١] ليس نفسَه؛ لأن الإنسان لا يدعو نفسه.

قلنا: لا يمتنع أن يُقال: الإنسان يدعو نفسَه ـ على سبيل المجاز ـ إذا أراد من نفسِهِ الحضورَ في موضوعٍ، كأنّـه يأمرُها فأجابَتْهُ.

وهذا وإن كان مجازاً إلّا أن الذي يقولونه أيضاً مجاز؛ لأنّـهم أما أن يحملوا قوله: ﴿وَأَنفُسَنَا﴾ [آل عمران: ٦١] على عليٍّ[٢] فيكون مجازاً؛ لأن علياً[٣] ليس نفْسَ النبي عليه السلام[٤]؛ لأنّ[٥] صيغةَ الجمع لا يكون حقيقةً في الواحد.

أو يحملونه[٦] على النبيّ وعليٍّ، فحينئذ يلزمُهم ما هربوا منه[٧] من دعاء الرسول عليه السلام نفسَهُ.

وإذا ثبت أنّـه لا بد من حملِ الآية على المجاز فليس مجازُهم أَولى من مجازنا، وعليهم الترجيحُ.

ثم إن سلّمنا أن المراد عليٌّ[٨]! لكن لا نُسلّم دلالتَه على الفضل.

قوله: الذين يحضرهم النبي[٩] للمباهلة يجب أن يكون هو في غاية الشفَقة عليهم.

---

(١) في (ج): «والمراد».

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٤) في (ج): «ع. م».

(٥) في (ج): «ولأن».

(٦) في (ج): «ويحملونه».

(٧) قوله: «منه» سقط من (ج).

(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٩) زاد في (ج) هنا: «ع. م».

قلنا: هذا مُسلَّمٌ![1] لكن لا نُسلّم أن غاية شفقته عليهم كانت[2] لفضلِهم، بل لقُربهم منه؛ بدليل أنّه عليه السلام أحضرَ الحسنَ والحسين مع أنّهما لم يبلُغا حدَّ التكليف لصِغَرِهما.

وبتقدير كونهما مكلَّفَين! فمن المعلوم أنّ ثوابهما ما كان يزيدُ على ثواب مَن أنفق مِن قبل الفتح وقاتل، فعلمنا أنّه ليس السببُ في الإحضار إلا ما ذكَرنا من الشفقة لشدّة القُرب وقطعِ عُذرِ المنافقين.

قوله: فلم لم يُحضِرِ العبّاسَ[3] وعقيلًا؟

قلنا: يحتمل أنّ كون[4] بينه وبين علي من التربية والمحبة، ليس بينه وبينهما[5]، فلذلك كانت شفقتُهُ عليه أتمّ.

قوله: جعل علياً[6] كنفسِه فيجب أن يكون قريباً منه في الفضل.

قلنا: يلزمكم أن يكون علي[7] مساوياً للنبي[8] في الفضل؛ لأنّه جعلَهُ كنفسه.

وأيضاً: فلأنّ الرجل إذا قال لمخالفه: نحن نُحضر أنفسنا فأحضِروا أنتم أنفُسَكم؛ فُهِمَ منه أن[9] يُحْضِرِ أهلَ مقالته، ولا يُفهَمُ منه أنّ الذين يحضرون من موافقيه

---

(١) في (ج): «هذا م».

(٢) في (ج): «كان».

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٤) في (ج): «يكون».

(٥) في (ج): «ما لم يكن بينهما».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٨) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٩) في (ج): «أنه».

يلونَهُ في الفضل، بل لا يخطر ذلك ببال المتكلّم والسامع، فكذا هنا[١].

وأما قوله[٢]: ﴿وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[التحريم: ٤].

قلنا: لا نُسلّم أنّها نزلت في عليٍّ[٣]! روى ابنُ جرير الطبري في «تفسيره» ـ في هذه الآية ـ عن ابن عباسٍ، عن عمر[٤] قال: لما اعتزل النبيُّ عليه السلام[٥] نساءَه دخلتُ عليه وأنا أرى الغضب في وجهه عليه السلام، فقلتُ[٦]: يا رسول الله، ما يشقُّ[٧] عليك من شأنِ النساء؟ فإن[٨] كنتَ طلّقتهُنّ، فإن الله معك، وملائكته، وجبريل، وميكائيل، وأنا، وأبو بكر! وقلّ ما تكلمتُ بكلامٍ ـ والحمد لله ـ إلا رجوتُ أن يكون اللهُ[٩] يُصدّقُ قولي، فنزلت عليه آيةُ التخيير: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ﴾ [التحريم: ٥] بعد[١٠] قوله: ﴿وَإِن تَظَٰهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ[١١] وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التحريم: ٤]، وكانت عائشةُ وحفصةُ[١٢] تظاهرتا على سائر نساء النبي عليه السلام.

قال الطبري: وقوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ﴾[التحريم: ٤][١٣] أي: ناصِرهُ ووليُّهُ.

---

(١) في (ج): «هاهنا».

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٥) في (ج): «صلى الله عليه وسلم».

(٦) زاد في (ج) هنا: «له».

(٧) في (ج): «ماشق».

(٨) في (ج): «فلئن».

(٩) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(١٠) في (ج): «إلى».

(١١) في (ج): «هو مولاه وجبريل» وكذا هي الآية.

(١٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما».

(١٣) زاد في (ج) هنا: «وناصره».

قال[١]: ﴿وَصَٰلِحُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [التحريم: ٤] أي: وخيارُ المؤمنين مولاهُ وناصُره.

وقيل: المرادُ بصالح المؤمنين: أبو بكر وعمر[٢]، وهو مرويٌّ[٣] عن الضحاك، وعن مجاهد: أنّـه عمر، وعن قتادة: وصالح الأنبياء.

ثم إن سلّمنا أن المرادَ: صالحُ المؤمنين: عليٌّ![٤] ولكن[٥] ذلك لِـمَ يقتضي اختصاصَهُ بهذا الوصف؟ فإن لفظة «صالح المؤمنين» كقول القائل: «فارس القوم»، وقد يقال ذلك فيمن تقدّم في الفروسية وإن ساواه غيره أو قاربه، وإنما لا يقال: «فارس القوم» فيمن يزيدُ[٦] عليه زيادةً غير بينة.

أما[٧] الطرق الإخبارية، فأما خبر الطير: فلا شك أنّـه لو صحَّ لدلَّ على كونِهِ أفضلَ مِن غيرِه، لكنه مِن أخبار الآحاد، وهو مُعارَضٌ بأخبارٍ كثيرةٍ وردَت في حقّ الشيخين، ونحن نذكرُ أشهرَها:

فمنها: ما رَوى علي بن أبي طالب[٨] أنّـه قال[٩] ـ وقد أقبل أبو بكر وعمر ـ: هما سيدا كُهولِ أهل الجنة بعد النبيين والمرسلين[١٠].

---

(١) في (ج): «وقال».

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما» ورمز لها بـ«رضهما».

(٣) في (ج): «يروى».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٥) في (ج): «لكن».

(٦) زاد في (ج) هنا: «غيره».

(٧) في (ج): «وأما».

(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما» ورمز لها بـ«رضهما».

(٩) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(١٠) أخرج الترمذي في «سننه»، في المناقب، باب مناقب أبي بكر الصديق رضي الله عنه(٣٦٦٤)، وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب.

ورُوي أن أبا الدرداء كان يمشي أمامَ أبي بكر[١] فقال له عليه السلام: «أتمشي أمام من هو خيرٌ منك؟» فقال: أبو الدرداء أهو خير مني؟ فقال: «ما طلعت الشمس بعد النبيين والمرسلين على رجل أفضل من أبي بكر»[٢]

ورَوى علي[٣] أنّـه قال: «خير أمتي أبو بكر، ثم عمر»[٤].

ورُوي عن ابن عباسٍ[٥] أنّـه ذُكر أبو بكر[٦] عند الرسول عليه السلام فقال: «وأين مثلُ أبي بكر؟ كذّبني الناس وصدّقني، وآمن بي، وجهّزني بماله، وزوّجني ابنته، وواساني بنفسه»[٧].

وعن ابن مسعود[٨] أنّـه قال: «ومن أفضل من أبي بكر؟ زوّجني ابنته، وجهّزني بماله، وجاهد معي في ساعة الخوف»[٩].

ورُويَ عن علي[١٠] أنّـه قيل[١١]: ألا تُوصي؟ قال: ما أوصى رسول الله حتى

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما» ورمز لها بـ«رضهما».

(٢) أخرجه الإمام أحمد في «فضائل الصحابة» (١٣٥).

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما».
والحديث لم أقف عليه بهذا اللفظ.

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما» ورمز لها بـ«رضهما».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٧) الروايات الواردة القريبة من هذا اللفظ وردت عن أبي الدرداء، منها رواية البخاري في «صحيحه»، كتاب المناقب، قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذاً خليلاً»(٣٦٦١).

(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٩) لم أقف عليه بهذا اللفظ عن ابن مسعود

(١٠) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(١١) زاد في (ج) هنا: «له».

أوصيَ، ولكن إن أراد بالناس خيراً جَمَعَهُم[١] على خيرِهم كما جمعهم بعدَ نبيِّهم على خيرهم.

وفي هذا الجنس من الأخبار كثرة تشرحها[٢] الكتب المصنفة في هذا الجنس.

لا يقال: الأحاديث المرويةُ في حقّ عليٍّ[٣] أقوى؛ لبقائها مع الخوف الشديد على رواتها[٤] في زمان بني أمية، فلولا قوتُها في ابتداءِ أمرها، وإلا لَـمَا بقيت.

لأنـا نقول: هذا مُعارَضٌ بها أن الروافض كانوا أبداً قادحين في فضائل الصحابة[٥]، فلولا قوَّتها في ابتدائها، وإلا لـما بقي الآن شيءٌ منها.

وأما حديث المؤاخاة، فلا نُسلّم أنّ اتخاذَه عليه السلام[٦] علياً[٧] أخاً لنفسه يدل على الفضيلة العظيمة! لأن المؤاخاة يحتمل أن تكونَ[٨]؛ لأن ميلَ قلبِه إليه أشدُّ، وليس كلُّ مَن كان ميلُ قلب الرسول إليه أشدَّ وجب أن يكون أفضلَ.

يدل عليه أنّـه عليه السلام قال للعباس[٩]: ردّوا عليَّ أبي، وتبنّى زيد بن حارثةَ ولم يدلّ ذلك على أنّـهما أفضلُ.

ثم إن سلّمنا دلالتَها على الفضيلة العظيمة! لكن لا نُسلّم دلالتَها على كونِهِ

---

(١) في (ج): «أجمعهم».

(٢) قوله: «تشرحها» زيادة من (ج).

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٤) في (ج): «روايتها».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٦) في (ج): «ع. م».

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٨) في (ج): «يكون».

(٩) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

أفضلَ من غيرِه؛ لاحتمال أن يكون عليٌّ[1] ـ وإن كان أفضل من غيره ـ لكن غيره يكون أفضلُ منه من وجهٍ آخَر.

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكنه[2] مُعارَضٌ بما رُوي عنه عليه السلام أنّه قال في أبي بكر: «لو[3] كنت متخذاً خليلًا لاتخذت أبا بكر خليلًا، ولكن خلةً وأخاً»[4].

وأما حديث الراية فنقول: لا نُسلّم أنّ اتصاف عليٍّ[5] بتلك الأوصاف يقتضي انتفاءَها عن أبي بكر وعمر[6].

قوله: قرينةُ الحال تقتضي ذلك[7].

قلنا: لا نُسلّم! فإن الذي نُقل أنّه عليه السلام[8] بات تلك الليلة مهموماً، ولم يُنقَل أنّه بات غضبانَ[9] على أبي بكر وعمر[10]، فلعل غمَّهُ[11] كان بسبب تأخير[12] الفتح، وإذا لم يثبُتْ غضبُ النبي عليه السلام[13] لم يكن وصفُهُ علياً بهذه الأوصاف

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٢) في (ج): «لكنه».
(٣) في (ج): «إن».
(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الصلاة، باب الخوخة والممر في المسجد(٤٦٦)، ومسلم في«صحيحه»، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه (٢٣٨٢).
(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما» ورمز لها بـ«رضهما».
(٧) من قوله: «قوله قرينة» إلى هنا سقط من (ج).
(٨) في (ج): «نقل هو أن النبيّ ع. م».
(٩) في (ج): «غضبانًا».
(١٠) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما» ورمز لها بـ«رضهما».
(١١) زاد في (ج) هنا: «إنما».
(١٢) في (ج): «تأخر».
(١٣) في (ج): «ع. م».

مقتضياً انتفاء تلك الأوصاف عن أبي بكر وعمر[١].

وكيف لا نقول ذلك؟ ونحن نعلم ـ بالضرورة ـ كونَهما مُحبَّين لله ورسوله[٢]! فالاستدلالُ على خلاف ما عُلم ـ بالضرورة ـ باطلٌ.

وأما خبر العذر[٣] والمنزلة فقد مر الكلام عليهما.

وأما سائرُ الأحاديث التي ذكروها فهي من باب الآحاد الغريبة، فهي لا تفيد[٤] الظنَّ فضلاً عن العلم، ثم إنّـها مُعارَضةٌ بالفضائل المشهورة الواردة في أبي بكر وعمر[٥].

وأما الذي ذكروه من اجتماع خصالِ الفضل في علي رضي الله عنه[٦] فهي مُعارَضة بما ذكره[٧] أصحابنا أن أبا بكر[٨] انتقل إلى الإسلام بالدليل، وأن علياً كان في ذلك الوقت صبياً.

ولو أنّـه كان بالغاً! ولكن لا شكّ أن أبا بكر[٩] كان شيخاً، وانتقال الشيخ عن[١٠] دينه أشقُّ عليه من انتقال من يقرُب سنّه من الصبيّ؛ لأنّـه[١١] أقام ثلاثَ عشرة[١٢]

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما» ورمز لها بـ«رضهما».
(٢) في (ج): «محبين لله ولرسول الله».
(٣) في (ب) و(ج): «الغدير».
(٤) في (ج): «يفيد».
(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما» ورمز لها بـ«رضهما».
(٦) في (ج): «رض».
(٧) في (ب) و(ج): «يذكره».
(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٩) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(١٠) في (ج): «من».
(١١) في (ج): «ولأنه».
(١٢) في (ج): «عشر».

سنةً يُقاسي الشدائدَ، فإن المشركين كانوا يضربونه تارةً، ويشتمونه أخرى، واشترى جمعاً من المعذَّبين في الله، وشهد المشاهدَ كلَّها، وأنفق عليه الأموال العظيمة.

وبالجملة: ففي أمثال هذه الكلمات من الجانبين كثرة[1] كثيرة، ولولا أنّها لا تفيد اليقينَ الذي هو المطلوب في هذه المسألة، وإلا لطوّلنا فيها[2].

الطريقة[3] الخامسة لهم: التمسك بأخبار آحادٍ روَوْها:

منها: قوله عليه السلام: «سلِّموا على عليّ أمير[4] المؤمنين»[5].

ومنها: قوله عليه السلام: «إنّه سيد المسلمين، وإمام المتقين، وقائد الغرّ المحجّلين»[6].

وقال عليه السلام: «هذا وليُّ كلّ[7] مؤمن ومؤمنة»[8].

وقال عليه السلام لعلي: «أنت أخي، ووصيّي، وخليفتي من بعدي، وقاضي دَيني»[9].

والاعتراض: أنّها ـ بأسرها ـ مُعارَضةٌ بما رُوي[10] إنّه قال: «ائتوني بدواة

---

(١) قوله: «كثرة» سقط من (ب) و(ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «الكلام».

(٣) في (ب) و(ج): «الطبقة».

(٤) في (ب) و(ج): «بأمير».

(٥) لم أقف عليه بهذا اللفظ. وسبق تخريج لفظ قريب منه

(٦) أخرجه الحاكم في «مستدركه»، كتاب معرفة الصحابة، قصة اعتزال محمد بن سلمة الأنصاري عن البيعة(٤٦٦٨).

(٧) في (ج): «الولي من كل».

(٨) أخرجه الترمذي في«سننه»، في المناقب، باب مناقب علي رضي الله عنه (٣٧١٢).

(٩) لم أقف عليه بهذا اللفظ.

(١٠) زاد في (ج) هنا: «عن النبيّ ع. م».

وقلمٍ أكتبْ لأبي بكر كتاباً لا يختلف عليه اثنان» ثم قال: «يأبى الله والمسلمون[(١)] إلا أبا بكر»[(٢)].

وأيضاً: عيَّنه للإمامة في الصلاة، ولم يعزلهُ عنها، فوجب أن يبقى إماماً على الصلاة[(٣)]، وكلُّ مَن أثبت إمامته في الصلاة بعد الرسول، أثبت إمامته مطلقاً، فوجب القول بإمامته.

وبما روي عن أنس[(٤)]: أن النبي عليه السلام[(٥)] أمره عند إقبال أبي بكر أن يُبشّره بالجنة، وبالخلافة بعدَه.

وبما رَوى جُبَير بن مطعم[(٦)] أنّ امرأة أتت النبيَّ عليه السلام[(٧)] فكلّمته في شيءٍ، فأمرَها أن ترجع إليه، فقالت: يا رسول الله، أرأيت إن رجعتُ فلم أجدكَ؟ ـ يعني[(٨)]: الموت ـ فقال عليه السلام: «إن لم تجديني فائتي أبا بكر»[(٩)].

وبما روي أنّـه عليه السلام قال: «اقتدوا باللّذَين من بعدي: أبي بكرٍ وعمر»[(١٠)].

والكلامُ في صحةِ هذه الأحاديث من الجانبَين وفي دلالتِها على المطلوب طويلٌ،

---

(١) في (ج): «ورسوله».

(٢) سبق تخريجه.

(٣) في (ج): «الصلوات».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٥) في (ج): «ع. م».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٧) في (ج): «ع. م».

(٨) في (ب) و(ج): «تعني».

(٩) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الأحكام، باب الاستخلاف (٧٢٢٠).

(١٠) أخرجه الترمذي في «سننه»، في المناقب، مناقب أبي بكر الصديق رضي الله عنه (٣٦٦٢).

ولكنها عن إفادة اليقين بمَعزِلٍ؛ لكونها من أخبار الآحاد عند التحقيق، وإن كان واحدٌ من[١] الفريقين يدّعي في خبره كونَه متواتراً، ويطعن فيما رويه[٢] مخالِفُه.

الطريقة السادسة هم[٣]: أن الإمام بعد الرسول عليه السلام إما عليٌّ، أو أبو بكر، أو العباس، وأن أبا بكر والعباس ما كانا صالِحَين للإمامة لوجهين:

الأول: أنّه لا شك في أنّهما كانا كافرَين في أول الأمر، ومن كان كافراً فإنّه لا يصلحُ للإمامة؛ لقوله[٤] خطاباً لإبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[البقرة: ١٢٤]، والكافر ظالِمٌ؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[البقرة: ٢٥٤].

لا يقال: اسم الظالِم إنما كان حقيقةً فيهما حالَ استعمالهما[٥] بالكفر، أما بعد ذلك فلا؛ لأن الاسمَ المشتقّ لا يكون حقيقة[٦] إلا عند حصول المشتقّ منه.

لأنا نقول: لا نُسلّم أن بقاء المشتقّ منه شرطٌ في كون الاسم المشتقّ حقيقةً! فإنّه لو كان كذلك لوجب ألّا يكون[٧] اسم القائل والماشي حقيقةً أصلًا؛ لأن القولَ عبارةٌ عن التلفُّظ بمجموع حروفٍ متوالية، فالتكلُّم بها دفعةً واحدةً مما لا يوجد، وكذلك المشيُ عبارةٌ عن فعلِ حركاتٍ لا تُوجَد تلك الحركاتُ [إلا][٨] بمجموعها.

(١) في (ج): «كان كل من أعهد».

(٢) كذا، يريد: «رواه»، وأما في (ب) و(ج) فهي: «يرويه».

(٣) قوله: «لهم» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) في (ب) و(ج): «اشتغالهما».

(٦) قوله: «حقيقة» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «كذلك لما كان».

(٨) زيادة لازمة على الأصول.

ثم إن سلّمنا أن بقاء المشتقّ منه شرطٌ! ولكنّا نقول: إن الكافر حالَ اشتغالِه بالكفر يكون ظالـماً حقيقة، فوجب أن يصدُقَ عليه ـ في ذلك الوقت ـ أنّـه لا ينال عهدَ الإمامة، وذلك يقتضي أن لا ينالَ عهدَ الإمامة في شيء من الأوقات؛ لأن قول القائل: «فلان لا ينال الشيءَ الفلانيَّ» نقيضُ قولنا: «فلان يناله»؛ لأنّـه يستعمل هذه السالبة في العرف لتكذيب الموجبة، لكن الموجبة جزئية فهذه السالبة فيجب أن تكون[1] عامّةً؛ ليتحقَّقَ[2] التناقُض.

الثاني: أن الله تعالى قال: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ[3]﴾ [النساء: ٥٩]، وأقلُّ درجات الأمر الإباحةُ، فوجب أن يكون طاعة أولي الأمر مباحةً، وأن أبا بكر والعباس[4] ما كانا واجبَي العصمة، فيجوز إقدامُهما على القبيح، وبذلك التقدير لا يجوز طاعتهما، فلم تكن طاعتُهما مباحةً مع أنّ الآية تقتضي إباحةَ طاعة أولي الأمر، ولـمّا خرجا عن صلاحية الإمامة وجب أن يتعين لها عليُّ بن أبي طالب، وإلا خرج الحق عن الأمة[5].

والاعتراض: لا نُسلّم عدم صلاحيتهما للإمامة.

قوله: كانا كافرين، والكافر ظالم، والظالم لا يستأهل للإمامة[6].

قلنا: الظالم لا يستأهل للإمامة[7] حالَ حصول الظلم، فأما بعد ذلك فإنّـه لا يسمى ظالـماً.

---

(١) في (ب) و(ج): «يجب أن يكون».

(٢) في (ج): «لتحقيق».

(٣) زاد في (ج) هنا: «منكم». [وهي في الآية].

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما».

(٥) كذا في (ب) و(ج): «الأمة»، وفي (أ): «الأئمة».

(٦) في (ج): «الإمامة».

(٧) في (ج): «الإمامة».

قوله: بقاء ما منه الاشتقاق ليس شرطاً لكون الاسم المشتقّ حقيقةً.

قلنا: لا نُسلّم! فإنا نعلم ـ بالضرورة من دين محمد عليه السلام ـ أن الكافر إذا أسلم فإنّه لا يُطلَق عليه اسم الكافر حقيقةً، وبالعكس، والاستدلالُ في مقابلة الضرورة باطلٌ.

قوله: إنّه حالَ كونه كافراً وجب أن يصدُق عليه أنّه لا ينال ذلك العهد[1] أبداً.

قلنا: يصدق عليه أنّه[2] لا ينال ذلك العهد مطلَقاً أو ما دام[3] ظالـماً؟ ع م.

بيانُه: أن القائل إذا قال: المتحرك لا يسكُن، والأسود لا يصير أبيض؛ لا يُفهَم منه عمومُ السلب مطلقاً، بل يُفهَم منه عمومُه في جميع زمان حصول ذلك الوصف، فكذا هنا.

قوله: طاعة الإمام مباحةٌ.

قلنا: ليس في الآية دلالةٌ على أنّ طاعتَهُ مباحةٌ في جميع الأوقات والأحوال، فاندفع ما قلتُموه.

الطريقة السابعة: إنّه عليه السلام استخلف علياً رضي الله عنه[4] المدينةَ ولم يعزله عنها، فوجب أن يبقى خليفتَه[5] عليه السلام بعد موته، ومتى ثبت ذلك ثبت أنّه خليفتُه في جميع أمته[6]؛ لأنّه لا قائلَ بالفرق.

---

(١) في (ج): «العبد».

(٢) قوله: «أنه» سقط من (ج).

(٣) في (ج): «أم ما دام».

(٤) في (ج): «رض على».

(٥) في (ج): «خليفة له».

(٦) في (ج): «خليفة في جميع الأزمنة».

والجواب: أنا لا نُسلّم أنّـه ثبت بالتواتر أنّـه استخلفه على المدينة.

وإن سلّمنا ذلك! لكن لا نُسلّم أن استخلافَه عليه[١] يقتضي دوامه؛ لأن اللفظَ لا دلالةَ له[٢] على التكرار والدوام، والعادة جارية بخلاف ذلك؛ لأن مَن استخلف على بلدته أحداً عندَ غَيبته، فالعادة جاريةٌ بتقدير[٣] بقاءِ ذلك الاستخلافِ بمدّة غَيبته، فكذا هنا.

فهذا جملة الكلام على ما يتمسكون به في إثبات إمامة أمير المؤمنين علي[٤] رضي الله عنه، وبالله التوفيق[٥].

المسألة[٦] العاشرة: في إقامة الدلالة على إمامة أبي بكر[٧]:

المعتمد[٨] أن نقول: أجمع المسلمون على أن الإمام بعد رسول الله ﷺ[٩] إما أبو بكر، وإما علي، وإما العباس[١٠].

ووجدنا علياً والعبّاس غير منازِعَين له في الإمامة، فتركُ النزاع إما أن يكون اضطرارياً، أو اختيارياً.

---

(١) في (ج): «عليها».
(٢) في (ج): «فيه».
(٣) في (ج): «بتقرير».
(٤) زاد في (ب) و(ج): «بن أبي طالب».
(٥) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).
(٦) في (ب): «الطريقة».
(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٨) في (ج): «والمعتمد».
(٩) قوله: «وسلم»زيادة من (ب)، وفي (ج): «عليه السلام».
(١٠) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

والأول باطلٌ؛ لِـما دللنا ـ فيما تقدم ـ على أنّ أسباب الخوف كانت زائلة بالكُلّيّة.

وأما الثاني، فلا يخلو تركُهم لمنازعته اختياراً إما أن يكون خطأ، أو صواباً.

فإن كان خطأ ـ والخطأ[1] في ذلك بالاتفاق بيننا وبين خصومنا كبيرة، بل الخصوم يجعلونه كفراً، وصاحبُ الكبيرة لا يصلحُ للإمامة ـ فوجب أن لا يكونا صالحَين للإمامة ومتى لم يصلُحا لها تعيّن أبو بكر[2] لها، وإلا خرج الحقُّ عن الأمة، وإنّـه غير جائز.

وإن كان صواباً، فمعلومٌ أنّ ترْكَ المنازعة اختياراً مع أبي بكر إنما يكون[3] صواباً لو كان أبو بكر مُصيباً في ادعائه[4] الإمامة، وذلك هو المطلوب.

فإن قيل: لا نُسلّم انعقادَ الإجماع على أن الإمام بعد الرسول[5] أحد هؤلاء الثلاثة! فإن الأنصار نازعوا في ذلك.

ثم إن سلّمنا انعقاد الإجماع! لكن لا نُسلّم أن الإجماعَ حجة[6]، ولكن لم لا يجوز أن يقال: إن انقيادَهما له كان عن التقية والخوف[7]؟

ثم إن سلّمنا ذلكَ! لكنه مُعارَضٌ بما أنّ الناس كانوا بعد علي بن أبي طالب رضي الله عنه[8] على قولين:

---

(١) في (ج): «فالخطأ».
(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٣) في (ج): «يكرهون».
(٤) في (ج): «ادعاء».
(٥) في (ج): «بعد رسول الله عليه السلام».
(٦) زاد في (ج) هنا: «ثم إن سلمنا أن الإجماع حجة».
(٧) في (ج): «الخوف والتقية».
(٨) قوله: «رضي الله عنه» زيادة من (ب) و(ج) ورمز لها في (ج) بـ«رض».

منهم: من قال بإمامة الحسن بن علي[١]، ومنهم: من قال بإمامة معاوية[٢]، ووجدنا الحسن منقاداً لمعاوية، فيلزم ثبوتُ الإمامة لمعاوية، ولـمّا كان ذلك باطلاً، فكذا هنا.

ثم إن سلّمنا أن ذلك يدلُّ على إمامته! لكن هنا ما يقدَحُ في إمامته، وذلك من وجهين:

أحدُهما: كل ما يدلُّ على إمامة علي رضي الله عنه[٣]، وذلك مما تقدّم ذِكرُه.

وثانيهما: ما يُطعن به في أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم.

أما الطعن في أبي بكر[٤] فلا شكّ أنّـه طعنٌ في إمامته، وأما الطعن في عمر وعثمان[٥] فهو أيضاً طعنٌ في إمامة أبي بكر[٦]؛ لأن كلَّ مَن قدح في إمامتِهما قدح أيضاً في إمامة أبي بكر[٧].

فلنذكرْ ذلك على التفصيل:

أما الطعنُ في أبي بكر فمن وجوه عشرة:

الأول: أنّـه ثبت ـ بالتواتر ـ أنّـه منع فاطمة رضي الله عنها الميراثَ[٨]، وذلك ظلم؛ لأن[٩] الكتابَ ناطقٌ بأن البنت ترث.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما».

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٣) في (ج): «رض».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٨) كذا في (ج): «أنه منع فاطمة رضها الميراث»، وفي (أ): «أنه منعها الميراث».

(٩) زاد في (ج) هنا: «نص».

لا يقال: إنّـه إنما منعها الميراث؛ لأنّـه سمع منه عليه السلام قوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نُورثُ، ما تركناه صدقةٌ»[١].

لأنـا نقول أولاً: لا نُسلّم أن العمل بخبر الواحد جائز.

وإن سلّمنا ذلك ولكن متى يُقبل خبرُ الواحد إذا وُجدت التهمةُ، أو[٢] إذا لم تُوجَد؟ ع م.

بيانُـه: أن أبا بكر رضي الله عنه[٣] ما كان به حاجة إلى معرفة هذه المسألة، وأن فاطمة والعباس وعقيلاً كانوا محتاجين إلى معرفة هذا الحكم، ولا شك في أنّ اهتمامَ النبيِّ عليه السلام[٤] بتعليم عليٍّ إن لم يكن فوق اهتمامه بتعليم غيره لكنه لم يكن أقل منه، وإذا كان كذلك فمن المستبعَدِ جدّاً لو كان الأمرُ ـ على ما تضمنه هذا الحديث ـ أن يذكر الرسول ذلك لِـمَن لا حاجةَ له إليه، ولا يذكره لِـمن له إليه أشدُّ الحاجة.

ثم إن سلّمنا سلامته عن هذه التهمة! ولكن خبرُ الواحد متى يُقبل إذا كان مخصّصاً لعموم الكتاب، أو إذا لم يكن؟ ع م.

بيانُـه: أن هذا الحديث إما أن يقتضيَ تخصيصَ نصّ القرآن في أن البنت ترثُ، أو لا يقتضي ذلك؟

فإن لم يقتضِ ذلك، فهو المطلوب، وإن اقتضى ذلك! فلم قلتُم: إن مثل هذا الخبر يجوز العمل به؟

ثم الذي يدلُّ على إنّـه لا يجوزُ العملُ به أن نصَّ الكتاب مقطوعٌ في متنه، وخبر

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب حكم الفيء (١٧٥٧).

(٢) في (ج): «التتمة و».

(٣) قوله: «رضي الله عنه» زيادة من (ب) و(ج) ورمز لها في (ج) بـ«رض».

(٤) في (ج): «ع م».

الواحد ليس كذلك، والمقطوعُ راجحٌ على المظنون.

ثم إن سلّمنا أنّ خبرَ الواحدِ المخصصَّ لعموم الكتاب يجوز العملُ به! لكن لا نُسلّم أنّـه يجوز العمل به إذا كان مناقضاً لنص الكتاب[١]، وهذا الخبر مناقضٌ لنصّ الكتاب[٢]؛ لأنّـه يقتضي أن لا يُورَثَ مِن أحدٍ من الأنبياء، وهو على خلاف نص الكتاب؛ لأنّـه تعالى قال[٣]: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ﴾ [النمل: ١٦]، وقال: ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ﴾ [مريم: ٦].

لا يقال: الوارثةُ قد يراد بها وراثةُ العلم؛ كما في قوله: ﴿ثُمَّ[٤] أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ﴾ [فاطر: ٣٢]، وقوله عليه السلام: «العلـماء ورثة الأنبياء»[٥]، فلم لا يجوز أن يكون المراد به[٦] هنا ذلك.

ثم الذي يدلُّ على هذا الاحتمال في قصة سليمان أن الله تعالى مدَحه بإرثه من ابنه؛ لأنّـه قال بعد هذه الآية: ﴿عُلِّمْنَا[٧] مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْمُبِينُ﴾[النمل: ١٦]، ومدحُ الله لا يستحقُّ بالـمال بل بالدين.

وأما في قصة زكريا فكذلك؛ لأن الأنبياء ما كانت همتهم الـمال بل الدين.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «وذلك مجمع عليه».

(٢) زاد في (ج) هنا: «وذلك مجمع عليه».

(٣) في (ج): «لأنه قال تعالى».

(٤) قوله: «ثم» سقط من (ج).

(٥) أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب العلم، باب الحث على العلم (٣٦٤١)، والترمذي في «سننه»، في العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، (٢٦٨٢)، وإسناده حسن.

(٦) في (ج): «بها».

(٧) كانت «وعلمنا» في النسختين (أ) و (ب)، ثم إن ما ذكره هنا تتمة لِـما ذكر من مطلع الآية، وليس آية تاليةً لِـما ذكرأولاً، وفي (ج): «علمنا» بدون واو.

لأنـا نقول: إن خوفَ زكريا[١] من الموالي إما أن يكون من وصول العلم إليهم، أو من وصول الـمال إليهم.

والأول: باطل؛ لأن البخلَ بالعِلم حرامٌ، بل يجبُ على الرسول إيصالُ العلم إلى الأمة، فكيف يجوز عليه[٢] البخلُ بذلك؟ فعلمنا أنّ ذلك لسببِ الـمال[٣]، ولعله أراد صرْفَ تلكَ الأموالِ إلى وجوهٍ مَرْضيّةٍ عند الله تعالى، ومثلُ ذلك جائزٌ على الأنبياء.

ثم إن سلّمنا أنّـه غيرُ مناقض لكتاب الله تعالى! ولكن أبا بكر[٤] كان كالخصم لفاطمة عليها السلام[٥] في هذه المسألة، فلو قبلنا روايةَ الرجل بما يُؤيّد مُدّعاه عندَ محاولته إثباتَ قولِه على خصمه لتأتّى ذلك لكلّ مُدّعٍ، وذلك يُفضي إلى أن يتمكّن كلُّ أحدٍ من روايةِ حديثٍ فيما يُريدُه ويشتهيه، وذلك سببٌ للمفسدة[٦] العظيمة، وإنّـها غير جائزة.

ثم إن سلّمنا سلامة متن هذا الخبر[٧] عن المطاعن[٨] لكن لا نُسلّم دلالته على المنع من الميراث؛ لأنّـه يحتمل[٩] أن يكون[١٠] معنى قوله: «نحن معاشر الأنبياء لا

(١) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».
(٢) قوله: «عليه» سقط من (ج).
(٣) في (ج): «ذلك كان بسبب المال».
(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٥) في (ج): «رضي الله عنها».
(٦) في (ج): «المفسدة».
(٧) في (ب) و(ج): «سلامة هذا الحديث».
(٨) في (ج): «الطاعن».
(٩) في (ج): «بيانه أنه يحتمل».
(١٠) في (ج): «تكون».

نورث ما تركناه صدقة» أي: ما تصدّقنا به في حال الحياة فلا نُورث[1] ذلك، وعلى هذا التقدير لا يكون ذلك دليلاً على المنع من الميراث[2].

لا يقال: هذا التأويلُ لا اختصاصَ له عليه السلام به؛ لأنّ كلّ مَن تصدّق بمالٍ في حياته؛ فإنّـه لا يورَث عنه، فكيف يذكرُهُ عليه السلام في بيانِ اختصاصِه به؟

لأنـا نقول: يحتمل أن يكون المراد به أن الـمال الذي أطلقنا عليه اسم الصدقة، وسمّيناه بهذا الاسم؛ فإنّـه لا يجري فيه الإرث، ومعلوم أن هذا الحكمَ غيرُ حاصلٍ في حقّ الأمة فيكون المقصودُ حاصلاً.

ثم إن سلّمنا أنّـه لا اختصاصَ للنبي عليه السلام بهذا الحكم! لكن مفهوم اللقب غيرُ واجبٍ بالاتفاق.

ثم إن سلّمنا أنّـه يدل على المنع من الإرث! ولن لا نُسلّم دلالته على المنع من كلّ إرث.

بيانُـه: أن قوله عليه السلام: «لا نُورَث» ليس فيه صيغةُ عموم؛ لأنّـه لم يذكر أنّـهم لا يورثون بعضَ الأشياء، أو كلَّ الأشياء؟

وأما قوله: «ما تركناه صدقة» فكذلك؛ لأنّـه يصحُّ جعلُهُ مورداً للتقسيم بالكلّ والبعض، فيقال تارةً[3]: كلُّ ما تركناه صدقة، وأخرى: بعض ما تركناه صدقة، ولو كانت صيغة «ما» مفيدةً للعموم؛ لَـمَا صحّ ذلك، وإذا لم تقتضِ هذه الصيغةُ للعموم[4] فنحن نحملها على النبوّة، حتى يكون المعنى: «إنا معاشر الأنبياء لا نورث النبوة»، ولا

(١) في (ج): «يورث».

(٢) في (ج): «دليلاً على الميراث».

(٣) قوله: «تارة» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «العموم».

يحصل هذا المنصبُ الشريفُ لأحدٍ[١] بسبب الإرث والنسب.

ثم إن سلّمنا دلالته على منع الميراث[٢] مطلقاً! لكن هذا الدليل مظنونٌ[٣] في متنِه ـ لأنّـه خبرُ واحدٍ ـ وفي دلالته ـ لأنّـه ليس بنصٍّ غيرِ محتملٍ للتأويل ـ وهو مُعارَضٌ بدليلٍ قاطعٍ في متنِهِ وفي دلالته، وهو ادّعاءُ فاطمةَ عليها السلام[٤] لاستحقاق الإرث.

وإنما قلنا: إنّ ادعاءَها دلالةٌ قاطعة؛ لأنّـها معصومةٌ، وقول المعصوم حُجّة.

وإنما قلنا: إنّـها كانت معصومةً؛ للقرآن والخبر.

أما القرآن، فقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[الأحزاب: ٣٣]، وجهُ الاستدلال أنّ هذه الآيةَ خرجت مَخرَجَ المدح العظيم لأهل البيت، ومعلومٌ أن ذلك لا يتحقّق إلا عند ذهاب الرّجس عنهم بالكُلّيّة، وأن لا[٥] يُشاركَهم فيه غيرُهم، فلا يكون ذلك مُختُصّاً بهم.

وإذا ثبت ذلك فنقول: لا خلافَ بينَ الأمّة أنَ فاطمة عليها السلام[٦] كانت من أهل البيت، فوجب أن يكون الرّجسُ عنها[٧] ذاهباً بالكُلّيّة، ومتى كانت كذلك كانت معصومةً.

وأما الخبر، فقوله عليه السلام[٨]: «فاطمةُ بَضعةٌ مني يُؤذيني ما يُؤذيها»[٩]، ولو

---

(١) قوله: «لأحد» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «الخيرات».

(٣) في (ب) و(ج): «مطعون».

(٤) في (ج): «رضي الله عنها».

(٥) في (ج): «وألا».

(٦) في (ج): «رضي الله عنها» ورمز لها بـ«رضها».

(٧) في (ج): «هاهنا».

(٨) في (ج): «ع. م».

(٩) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب الفضائل، باب فضائل فاطمة رضي الله عنها(٢٤٤٩).

جاز الخطأ عليها لجاز إيذاؤها، وعلى هذا التقدير لا يجوز أن يكون ايذاؤها إيذاءً له عليه السلام[١] فثبت كونها معصومة.

متى ثبتت عصمتُها ثبت أنّ قولَها حُجّةٌ، وهي قد ادّعت استحقاقَ الإرث، فوجب ثبوتُ ذلك.

الثاني: أن فاطمة عليها السلام[٢] أصّرت[٣] أنّه عليه السلام[٤] نحَلَها فَدَك[٥]، وكانت صادقةً في ذلك، وأنّه منعها ذلك، فيكون ظالـماً.

وإنما قلنا: إنّها صادقة فيه؛ لوجهين:

ـ **الأول**: أنا دللنا على عصمتها، والمعصوم لا يقول إلا الحقّ.

ـ **الثاني**: إنّها أقامت البينة على ذلك، فجاءت بأمير المؤمنين وبأمّ أيمن، ذلك[٦] حجة.

الثالث: أنّه قال: إن لي[٧] شيطاناً يعتريني[٨]، وقال: اقتُلوني فلست بخيركم[٩].

فإن كان صادقاً في أن له شيطاناً، وفي أنّه ينبغي أن يقال[١٠] وجب أن لا يكون

---

(١) في (ج): «ع. م».
(٢) في (ج): «رضي الله عنها» ورمز لها بـ«رضها».
(٣) في (ب) و(ج): «أخبرت».
(٤) في (ج): «ع. م».
(٥) كذا ممنوعة من التنوين في (أ) وفي (ب) و(ج).
(٦) في (ب) و(ج): «ومن ذلك».
(٧) قوله: «لي» سقط من (ب) و(ج).
(٨) في (ج): «يعرى».
(٩) أخرجه معمر الأزدي في «الجامع» (٢٠٧٠١) بلفظ: « أن أبا بكر الصديق خطب فقال: أما والله ما أنا بخيركم وقد كنت لمقامي هذا كارهاً... وإن لي شيطاناً يعتريني فإذا غضبت فاجتنبوني.. »
(١٠) في (ب) و(ج): «يقتل».

صالحاً للإمامة، وإن كان كاذباً في ذلك ثبت إقدامُه على الكبيرة.

الرابع: أنّـه خالف أمرَ رسولِ الله عليه السلام[١]؛ لأنّـه عليه السلام[٢] قال في مرضه حالاً بعد حال: «نفِّذوا جيشَ أسامةَ»[٣]، وكان أبو بكر وعمرُ وعثمانُ[٤] فيه، وفي جملة مَن يلزمهم النفوذُ معه، فلم يفعلوا ذلك.

فإن قلتُم: إن أبا بكر[٥] لم يكُن في جيشه، فنقول: لا شبهةَ أن عمر[٦] كان في جيشه، فحبسه أبو بكر[٧] ومنعه من النفوذ معه، وهذا مخالفةٌ لأمره عليه السلام[٨].

الخامس: أنّـه عليه السلام[٩] لم يُولِّ أبا بكرٍ[١٠] عملًا في مدّة حياته، ولـمّا ولّاه الحجَّ بالناس وأعطاه سورةَ البقرة[١١] ليقرأها على الناس في الموسم عزَلَه عن ذلك، وبعث علياً[١٢] مكانَه وقال: «إن هذا لا يؤديه عني إلا رجل مني»[١٣]، فدلَّ ذلك على أن أبا بكر[١٤] لم يكُن أهلًا للإمارة فضلًا عن الإمامة.

---

(١) في (ج): «ع. م».

(٢) في (ج): «ع. م».

(٣) أخرجه تمام الرازي في «فوائده» (١٢٠٠).

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٨) في (ج): «ع. م».

(٩) في (ج): «ع. م».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(١١) في (ب) و(ج): «البراءة».

(١٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(١٣) أخرجه الإمام أحمد في «مسنده» (٣٠٦١).

(١٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

السادس: أنّـه لم يكن عالـماً بالشرائع؛ فإنّـه قطع سارقاً من يساره، وذلك على خلاف الشرع، وأحرق الفُجاءةَ بالنار، مع نهيه عليه السلام[١] عن ذلك، وسألته جدّةٌ عن ميراثها فقال: لا أجدُ لك في كتاب الله ولا سنة نبيه شيئاً، ارجعي حتى أسألَ الناسَ عنهُ، فأخبر المغيرةُ بن شعبة ومحمدُ بن مسلمة أن النبي عليه السلام[٢] أعطاها السُّدُسَ، فجعل ذلك لها، وكان يُراجعُ الصحابةَ في الحوادث، ويتردّد في المسائل، وذلك يدلُّ على نُقصان علمِه.

السابع: أنّـه لم يُقِم القصاصَ على خالد بن الوليد، ولم يَحُدَّهُ حين قتل مالكَ بن نُوَيرةَ ـ وكان مسلـماً ـ وتزوج امرأته من ليلتِه وضاجَعَها، بعدَما أشارَ عمرُ[٣] عليه بقتلِه وعزلِه فقال: لا أغمد سيفاً شهَرَهُ الله على الكفّار.

الثامن: قال أبو بكر[٤] عند موته: ليتَني سألتُ النبيَ عليه السلام[٥]: هل للأنصار في هذا الأمر حقٌّ؟ وهذا يدلُّ على أنّـه كان في شكٍّ من إمامته.

التاسع: رُوي عن عمر[٦] أنّـه قال: كانت بيعةُ أبي بكر[٧] فلتةً وقى اللهُ شَّرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتُلوه، فبيَّنَ عمرُ[٨] أن بيعته كانت خطأً، وأنّـه يجب فيها المقاتَلة، وليس في الذمّ أبلغُ منه.

---

(١) في (ج): «ع. م».
(٢) في (ج): «صلعم».
(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٥) في (ج): «ع. م».
(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

العاشر: أنّـه سمى نفسه بخليفة رسول الله، وخليفةُ رسول الله مَن استخلَفَهُ رسولُ الله، ومعلومٌ أنّـه لم يستخلفهُ رسولُ الله، فكان ذلك كذباً.

وأما مطاعنُهم في عمرَ[١] فمن وجوه ثمانية:

ـ **الأول:** أنّـه قال عند موت الرسول[٢]: والله لا تتركون هذا القول حتى تُقطَع[٣] أيدي رجال وأرجُلُهم، فلـما نبهه أبو بكر بقوله[٤]: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر: ٣٠]، وبقوله: ﴿أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٤٤]، فقال عمر[٥]: كأني ما سمعتُ بهذه الآية، وقال: أيقنتُ بوفاته، فدلّ ذلك على أنّـه ما كان يحفظُ القرآنَ.

ـ **الثاني:** أنّـه همَّ بأن يرجم حاملاً، فقال له معاذٌ: إن كان لك سبيلٌ عليها فلا سبيلَ لك على حملِها! فأمسَكَ وقال: لولا معاذٌ لهلك عمر.

وهمّ برجمِ مجنونة، فقال له عليٌّ عليه السلام[٦]: القلم مرفوع[٧] عن المجنون! فأمسَكَ وقال: لولا عليٌّ لهلك عمر، ومن لا يعرف هذه الأمورَ الظاهرةَ كيف يكون أهلاً للإمامة؟

ـ **الثالث:** أنّـه كان يمنع عن المغالاة[٨] في المهر في خُطبته، فنبهته امرأة بقوله

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٢) زاد في (ج) هنا: «ع. م».
(٣) في (ج): «يقطع».
(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٦) في (ج): «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٧) في (ج): «رفع القلم».
(٨) في (ج): «من المغالات».

تعالى[١]: ﴿وَءَاتَيۡتُمۡ إِحۡدَىٰهُنَّ قِنطَارٗا﴾ [النساء: ٢٠] فقال: كلُّ الناس أفقهُ من عمرَ حتى المخدَّرات!

ومن ذلك أنّه أُخبر بقوم يشربون الخمرَ، فتسوّر عليهم، فقالوا له: إنك أخطأتَ من ثلاثة أوجُه: **أحدها**: أن الله[٢] نهاك عن التجسس وقد فعلتَه، **وثانيها**: أنك دخلتَ بغير إذن، **وثالثها**: أنك لم تُسلّم.

الرابع: أنّه منَعَ أهلَ البيت خُمسَهم الذي كان يصلُ إليهم، وخالف النصَّ.

الخامس: إنّه لم يُحِدَّ المغيرةَ بنَ شعبةَ بعدما شهدوا عليه بالزنا، ثم حدّ الشهود، فتجنّب أن[٣] يفضحَ واحداً ـ وهو المغيرة ـ ثم فضحَ ثلاثةً، ولقّن الثالث[٤] أن لا يشهدَ معه.

السادس: أنّه كان يتلوّن في الأحكام، حتى رُوي إنّه قضى في الجدّ بتسعين قضيةً[٥]!

السابع: قال في خطبته: مُتعتان كانتا على عهد رسول الله عليه السلام[٦] أنا أنهى عنهما، وأعاقب عليهما، وهذا الكلام لا يحسُن إلا ممن يشرَعُ الشرائع.

الثامن: أنّه أبدعَ التراويحَ في الدين

وأما مطاعنهم في[٧] عثمان رضي الله عنه[٨]، فمن وجوهٍ ثمانية:

---

(١) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) في (ج): «أن لا».

(٤) في (ب) و(ج): «الرابع».

(٥) في (ج): «في الحد بتسعين قضيبة».

(٦) في (ج): «صلعم و».

(٧) في (ب) و(ج): «وأما مطاعن».

(٨) قوله: «رضي الله عنه» زيادة من (ب) و(ج)، ورمز لها في (ج) بـ«رض».

الأول: أنّه ولى أمور المسلمين مَن لا يصلُحُ للولاية حتى ظهر مِن بعضهم الفسقُ ومن بعضهم الخيانةُ، وقسَمَ الولاياتِ بين أقاربه، وقد قال له عمرُ[1]: إذا وليتَ هذا الأمرَ فلا تُسلِّطْ آلَ أبي مَعيطٍ على رقاب الناس، وعُوتب مراراً فيه فلم ينفع، واستعمل الوليدَ بن عقبة حتى ظهر منه شربُ الخمر وصلّى بالناس وهو سكرانُ، واستعمل سعيدَ بنَ العاص على الكوفة فظهر منه ما أدّى إلى أن أخرجه أهلُ الكوفة منها، وولّى عبد الله بن أبي سرحٍ مصرَ حتى تظلّم منهُ أهلُها، وكان[2] ابن أبي سرح أن يستمرّ على ولايته سرّاً خلافَ ما كتب إليه جهراً، وأمَرَهُ بقتل محمدِ بن أبي بكر[3]، وولّى معاويةَ[4] الشام حتى أحدث من الفتن ما أحدث، وولّى عبدَ الله بن عامر العراق ففعل ما فعل، وولّى مروان مقاليد أمره، ودفع إليه خاتمه، حتى حدث من ذلك قتلُه.

الثاني: أنّه رد الحكم بن أبي العاص، وقد سيَّره رسولُ الله صلى الله عليه[5]، ولم يردَّهُ أبو بكر وعمر[6].

الثالث: أنّه كان يُؤثرُ أهلَ بيته بالأموال العظيمة من بيت مال المسلمين، حتى إنّه دفع إلى أربعةِ نفرٍ من قريشٍ ـ زوّجَهم بناتِه ـ أربعَ مئة ألفِ دينارٍ[7]، ودفع إلى مروانَ على فتح إفريقية ألفَ ألفٍ، وكان مَن قبلَه يُعطي بقدْرِ الاستحقاق.

الرابع: أنّه أحدث في الدين؛ لأنّه ضرب بالسَّوط.

الخامس: أنّه جعل القرآن واحداً وأحرَقَ سائرَ المصاحف.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٢) في (ج): «وكتب».
(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٥) قوله: «صلى الله عليه» سقط من (ج).
(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما» ورمز لها بـ «رضها».
(٧) في (ج): «أربعة آلاف دينار».

السادس: أنّه فعل بأكابر الصحابة ما لا يجوزُ.

فضربَ ابنَ مسعودٍ[١] عندَ إحراقه المصاحفَ، وروَوا عن ابن مسعود[٢] أنّه كان يطعنُ على عثمانَ[٣] ويُكفّرُه، ولـما علم ذلك عثمانُ أمرَ بإشخاصه، وروَوا[٤] أنّه ضَرَبَهُ حتى مات.

وضرَبَ عماراً حتى صار به فتقٌ، وإنّ[٥] عماراً كان يطعَنُ فيه، وظاهَرَ عليه[٦] المتظلِّمين، وكان يقول: قتلناهُ كافراً.

واستحضَرَ أبا ذرٍّ من الشام لهوى معاويةَ، ثم سيره إلى الرَّبَذة، وروَوا أنّه ضرَبَه.

السابع: أنّه كان يُضيع[٧] الحدود، فلم يُقِدْ عُبيدَ[٨] الله بنَ عمرَ[٩] حين قتل الهرمزانَ بعدَ إسلامه، ويدلُّ على ذلك أنّ أميرَ المؤمنين كان يطلب عُبيدَ الله لإقامة القصاص، فلحق بمعاويةَ.

وأراد أن يُعطّل حدَّ الشُّرب في الوليد بن عقبة حتى حدَّهُ أميرُ المؤمنين، وقال: لا يبطلُ حدُّ الله وأنا حاضرٌ.

الثامن: أنّ الصحابة[١٠] خذلوه حتى قُتل؛ لأنّه كان يُمكنُهُم الدفعُ، وأن أمير

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٤) في (ب) و(ج): «وروي».
(٥) في (ج): «لأن».
(٦) في (ب) و(ج): «على».
(٧) في (ج): «يضع».
(٨) في (ج): «عبد».
(٩) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(١٠) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

المؤمنين قال: اللهُ قتَلَه! وتركوه بعدَ القتل ثلاثاً لم يُدفَن.

فهذا أجودُ ما قيلَ من المطاعن، وللروافض كلماتٌ كثيرةٌ في هذا الباب.

وبالجملة: فهم لا يتركون فعلاً من أفعالهم، ولا حالةً من أحوالهم، إلا ويُزيّفونها، ويعترضون عليها، ويحملونها على أقبح الوجوه الممكنة، فلا فائدةَ في التطويل بها.

ثم إن سلّمنا سلامةَ ما ذكرتموه عن المعارضة! ولكنّ الطريق الذي ذكرتُموه لا يجوز أن يكون هو المؤثّرَ في إمامة أبي بكر[١]؛ لأنّ الإجماعَ لم يحصل في أول الأمر، وإنما حصل عندَ موت سعدِ بن عُبادة، وذلك كان في زمان عمر[٢]، وإذا كان كذلك فلا بدّ من بيان الطريق الذي لأجله ثبتت[٣] إمامتُه، ومتى ذكرتُم ذلك الطريق وقع[٤] هذا الذي ذكرتُموه حشواً؟ والجواب:

قوله: الأنصار نازعوا فيه.

قلنا: لا نزاع في ذلك! لكنه ارتفع ذلك النزاعُ عند موت سعد بن معاذ[٥]، ونحن إنما نتمسك بهذا الإجماع.

قوله: لا نُسلّم أن الإجماع حجّةٌ.

قلنا: الكلام فيه مُستقصىً في الأصول؛ لأنّ[٦] الخصمَ مساعدٌ على ذلك؛ لاشتمال الإجماع على قول المعصوم[٧].

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه».

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٣) في (ج): «ثبت».

(٤) كذا في (ج): «وقع»، وفيهما: «ومع».

(٥) في (ب) و(ج): «عبادة».

(٦) في (ج): «ولأن».

(٧) في (ب) و(ج): «الخصوم».

قوله: تركُ المنازعة للتقيّة.

قلنا: مرَّ الكلامُ في إبطاله.

قوله: هذا مُعارَضٌ بانقياد الحسن بن علي[1] لمعاويةَ.

قلنا: أسباب العجز هناك ظاهرةٌ من كثرة الأموال والعساكر والمجاهرة بالخصومة بخلاف هذه الصور؛ فإن شيئاً منها غيرُ موجودٍ؛ فإنّــه لم يكُن لأبي بكرٍ[2] من الأموال والأعوان ما يقدر[3] على قهر بني هاشم وبني أمية بالكُلّيّة، وعلى قهر الأنصار في تكذيبهم[4] بالكُلّيّة!

قوله: هذه الدلالة مُعارَضةٌ بما دلّل[5] على إمامة علي بن أبي طالب[6].

قلنا: سبق الجواب عنها بأسرها.

قوله: إن أبا بكر[7] ما كان صالحاً للإمامة.

قلنا: لا نُسلّمُ! بدليل أنّــه لو لم يكن صالحاً للإمامة لزم خروجُ الحقّ عن كل الأمة على ما قرّرناه في أول الاستدلال، وإنّــه باطل.

قوله أولاً: إنّــه منع فاطمةَ عليها السلام[8] الميراثَ.

قلنا: نعم! ولكنه منعَها للحديث الذي سمعَهُ عنه عليه السلام.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٣) زاد في (ج) هنا: «بها».

(٤) في (ج): «بلدتهم».

(٥) في (ج): «دل».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٨) في (ج): «رضي الله عنها» ورمز لها بـ«رضها».

قوله: لا نُسلّم أنّ خبرَ الواحد حجةٌ.

قلنا: الكلام فيه مُستقصىً في الأصول، وكيف[١] لا نقول[٢] ذلك؟ وإن علياً[٣] عوّل في أمر المذْيِ على خبرِ المقداد.

ثم إن سلّمنا أنّ خبرَ الواحد ليس بحجة! ولكنّ أبا بكر[٤] ـ لـمّا سمع ذلك الخبر عن النبي عليه السلام[٥] ـ لم يكن عملُه به عملاً بخبر الواحد.

قوله: إنّـه كان مُتّهَماً في ذلك.

قلنا: لا نُسلّمُ! فإنّـه نُقل أنّ جماعةً من أكابرِ الصحابة وافَقوه على رواية ذلك الخبر.

قوله: خبر الواحد إذا كان مُخصّصاً لعموم الكتاب يُردُّ.

قلنا: لا نُسلّمُ! وبيانُـه في أصول الفقه.

قوله: إنّـه مناقضٌ لكتاب الله تعالى حيث قال: ﴿وَوَرِثَ سُلَيۡمَٰنُ دَاوُۥدَ﴾ [النمل: ١٦]، وقوله: ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنۡ ءَالِ يَعۡقُوبَ﴾ [مريم: ٦].

قلنا: لِـمَ لا يجوز أن يكون ذلك محمولاً على وراثة العلم؟

قوله: الخوفُ على وصول العلم إلى الخلقِ غيرُ جائزٍ على الأنبياء.

قلنا: لا نُسلّم! فإنّـه متى عُلم مِن حال الإنسان أنّـه إنما يطلب العلمَ ليتخذهَ

---

(١) في (ب) و(ج): «فكيف».

(٢) زاد في (ج) هنا: «فكيف لا تقول».

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٥) في (ج): «صلى الله عليه وسلم».

وسيلةً إلى استحقار[١] الخلق واستعمالهم[٢] في الأغراض العاجلة، فإنّه يجوز أو يجب أن لا يُمكّنه منه، وليسَ كلُّ علم فإنّه يجبُ إيصالُه إلى جميع المكلَّفين.

قوله: لو مكّنا كلَّ مُدَّعٍ من رواية حديثٍ يدلُّ على صحّة دعواه أدّى إلى الهرج والمرج.

قلنا: إن أبا بكر[٣] ما أخذَ ذلك الميراثَ لنفسِهِ حتى يُجعل خصمًا لفاطمة عليها السلام[٤]، وإنما كان ذلك المالُ لبيت المال، وكان أبو بكر[٥] حاكمًا.

ثم إن سلّمنا أنّه كان خصماً[٦]، ولكنّ جمعاً كثيراً من أكابر الصحابة روَوا ذلك ـ مع زوال أسباب الرغبة والرهبة عنهم كما قرّرناه فيما يقدم ـ وإذا كان كذلك كانت التهمةُ زائلةً.

قوله: لِـمَ لا يجوز أن يكون المرادُ منه أحدَ التأويلَين المذكورَين؟

قلنا: لأنّه لو صحّ ذلك التأويل لوجبَ على عليٍّ وفاطمةَ[٧] وسائر المُحقِّقين[٨] أن يذكروه؛ لأن أسبابَ التقية[٩] زائلةٌ عنهم ـ على ما نُقرّره[١٠] ـ وإلا كانت[١١] الأمّةُ متفقةً على الخطأ، وإنّه غير جائز.

---

(١) كذا في (ج): «استحقار»، وفيهما: «استنجاد».

(٢) في (ج): «واستعماله».

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه».

(٤) في (ج): «رضي الله عنها» ورمز لها بـ«رضها».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه».

(٦) زاد في (ج) هنا: «لفاطمة رضي الله عنها».

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما».

(٨) كذا في (ج): «المحققين»، وفي النسختين: «المحقين».

(٩) زاد في (ج) هنا: «كانت».

(١٠) في (ج): «تقرر».

(١١) في (ب) و(ج): «لكانت».

قوله: هذا الحديث مُعارَضٌ بقول فاطمةَ عليها السلام[١] مع أنّـها كانت معصومةٌ.

قلنا: لا نُسلّم أنّـها أصرت على المطالبة بعد أن روى أبو بكر[٢] ذلك! وإنما طالبت بالميراث قبل[٣] ذلك الحديث، وذلك لا يقدحُ في عصمتها.

ثم إن سلّمنا إصرارَها على المطالبة بعد سماع ذلك الحديث! فلا نعلم[٤] وجوبَ عصمتها.

أما الآيةُ فهي خطابٌ مع الذكور لا مع الإنـاث فلا يتناولها، وإن[٥] سلّمنا تناوُلها للإنـاث! لكنها إنما وردَت عقيبَ الخطاب مع زوجات النبي عليه السلام[٦]، فتكون[٧] منصرفةً إليهنّ، وإلاّ خرج الكلام عن النظم.

قوله: الأمة مُجمِعةٌ على دخول فاطمةَ[٨] تحت هذه الآية.

قلنا: هذه الدعوى ممنوعةٌ[٩]، وأما الحديثُ فهو من الأخبار[١٠] الآحاد، وعندهم[١١] لا يجوز العملُ به فضلًا عن التمسُّك به في مسألة علمية.

---

(١) في (ج): «رضي الله عنها» ورمز لها بـ«رضها».
(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٣) زاد في (ج) هنا: «سماع».
(٤) في (ج): «نسلم».
(٥) في (ج): «تتناولها ولئن».
(٦) في (ج): «صلى الله عليه وسلم».
(٧) قوله: «فتكون» سقط من (ج).
(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنها».
(٩) في (ج): «الدعوى ع».
(١٠) في (ب) و(ج): «أخبار».
(١١) في (ج): «عندهم».

وإن[١] سلّمنا ذلك! لكن[٢] ليس فيه صيغةُ عموم؛ لأن قوله: «يؤذيني ما يؤذيها» لا يقتضي أن يُؤذيَه كلُّ ما يُؤذيها.

قوله: إنّــه منعها فدكاً.

قلنا: لو وجب عليه تصديقُها في هذه الدعوى؛ لكان ذلك إما لِـما يذكرون[٣] من وجوب عصمتها ـ وقد سبق الكلام عليه ـ أو للبيّنة، لكن البينة الشرعية ما كانت حاصلةً.

لا يقال: فيلزم أن تكون فاطمة عليها السلام[٤] طالبةً لذلك[٥] من غير بينة، وذلك لا يليق بها.

لأنـا نقول: لعلّها كانت تذهب إلى أنّ الحُكم بالشاهد الواحد واليمينِ جائزٌ على ما ذهب إليه بعضهم، وإن أبا بكر[٦] ما كان يذهب إلى ذلك.

قوله ثالثاً: إن أبا بكر[٧] قال: إن لي شيطاناً يعتريني[٨]، وقال: اقتُلوني.

قلنا: لم لا يجوز أن يقال: إنّــه رضي الله عنه إنما[٩] ذكر ذلك على سبيل التواضُع

---

(١) في (ج): «ولئن».

(٢) في (ج): «ولكن».

(٣) في (ج): «يذكرونه».

(٤) في (ج): «رضي الله عنها» ورمز لها بـ«رضها».

(٥) في (ج): «ذلك».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٨) في (ج): «يغريني».

(٩) قوله: «إنما» سقط من (ج).

وهضمِ النفس؛ كما قال عليه السلام: «لا تفضلوني على يونس بن متّى»[١].

قوله رابعاً: إنّـه خالفَ أمرَ رسولِ الله عليه السلام لأنه عليه السلام جعل أبا بكر رضي الله عنه[٢] وعمر وعثمان[٣] في جيش أسامة، ثم إنّـه اشتغل[٤] بالإمامة واستبقى عمرَ[٥] مع نفسِه، فخالَفَ أمرَ الرسولِ عليه السلام.

قلنا: لا نُسلّم أنّ أبا بكر[٦] كان داخلًا في جيش أسامة.

وإن[٧] سلمنا ذلك! ولكن تنفيذ ذلك الجيش إنما كان لإصلاح أمرِ الدين، فإذا كانت المصلحة في بقائه بالمدينة أتمَّ كان بقاؤه أَولى، وبالجملة: فالتخصيص بالقياس جائزٌ، وكذا القولُ في عمر[٨].

قوله خامساً: إنّـه عليه السلام لم يُولِّ أبا بكر[٩] مدّةَ حياته.

قلنا: لا نُسلّم أنّـه ما ولّاه أمراً؛ فإنّـه ولّاهُ إقامةَ الصلاة في مقامِه واقتدى به.

وإن[١٠] سلمنا ذلك! لكن لا نُسلّمُ أن عدمَ التولية يدلُّ على عدم الأهلية، بل قد

---

(١) هذا اللفظ أخرجه أبو بكر الحنفي في «بحر الفوائد» ص ٨٠، وأخرج البخاري في «صحيحه»، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وهل أتاك حديث موسى﴾ (٣٣٩٥)، لفظ: «لا ينبغي لعبد أن يقول: أنا خير من يونس بن متى».

(٢) قوله: «رضي الله عنه» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) قوله: «رضي الله عنهما» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (ب): «استقل»، وفي (ج): «ثم استقل».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٧) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٩) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(١٠) في (ب) و(ج): «ولئن».

يكون ذلك؛ لأنّـه استلخصه لنفسِه، والدليل عليه أنّـه ولّى عمرَو بن العاص وخالدَ بن الوليد مع أنّـا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ منزلته كانت أعظمَ عند النبي عليه السلام[١] من منزلتهما.

قوله سادساً: إن أبا بكر[٢] ما كان عالِـمًا بالشرع.

قلنا: هذا ممنوعٌ[٣]؛ فإنّـه لم يقع في زمانه شيءٌ من المسائل إلا وله فيه قولٌ مُعتبَر.

والعجب أنّـهم يزعمون في التقي[٤] والحسن العسكريّ[٥] أنّـهم كانوا عالـمَين بجميع المسائل الأصولية والفروعية جُملها[٦] وتفاصيلها؛ مع أنّـهم كانوا في زمانٍ كثُرَ[٧] خوضُ العلـماء في أصناف العلوم، وكثُرت[٨] تصانيفُهم، ومع ذلك فلم يظهَرْ من أحدٍ منهم شيءٌ[٩] من العلوم لا بالقليل ولا بالكثير، ولم يحضروا محفَلاً[١٠]، ولا تكلّموا في شيء من المسائل مع المخالِفين، ولم يظهر منهم تصنيفٌ مُنتفَعٌ[١١] كما ظهر

(١) في (ج): «ع. م».
(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٣) في (ج): «هذا ع».
(٤) زاد في (ب) و(ج): «والنقي».
التقي: هو التقي المنصوري هاشمي جليلٌ محتشم بان بالبصرة ودخل بغداد، وكان مقدَّماً معظّماً.
والنقي: عبّاس بن الوليد الغافقي من الموالي يُعرف بعباس النقي لوَضَح كان به.
(٥) هو أبو محمد الحسن بن علي بن محمد بن علي الرضا العسكري، أحد أئمة الشيعة الذين يدعون عصمتهم، ويقال له: الحسن العسكري؛ لكونه نزل سامر، وهو والد منتظر الرافضة، توفي سنة ٢٦٠هـ.
ترجمته في: «الوافي بالوفيات» للصفدي (١٢: ٧٠).
(٦) في (ب) و(ج): «جمعها».
(٧) في (ج): «كثرة».
(٨) في (ج): «كثرة».
(٩) في (ج): «يظهر واحد بشيء».
(١٠) في (ج): «محلاً».
(١١) زاد في (ج) هنا: «به».

من الشافعي[١] ومحمد من الحسن[٢] وغيرهما من الفقهاء والمتكلمين[٣] والمفسّرين، وإذا آل الأمر إلى أبو بكر وعمر[٤] قدحوا في علمِهما؛ مع أنّـه لم يحدث في زمانهما مسألةٌ إلا ولهما فيها[٥] قولٌ معتبَر، وذلك يدل على أنّـه ليس غرضُهم من هذه الأقوال إلا الطعنُ والعصبية.

قوله: إنّـه قطع سارقاً من يساره.

قلنا: لعلّ ذلك كان من خطأ الحدّاد، ثم نُسب ذلك إليه لـما أن الحدّاد لا يُقيم الحدَّ إلا بأمر الإمام، أو لعله كان ذلك في المرة الثالثة على ما هو مذهبُ كثيرٍ من أهل العلم.

وأما قوله بالرأي في الكلالة فذلك جائزٌ، وقد بيّـنّا في أصول الفقه أن القول بالرأي حقٌّ.

وأما تردُّده[٦] في المسائل فهو مُعارَضٌ بما رُويَ[٧] أن علياً رجعَ في أمر المذي إلى المقداد، ورجع في بيع أمهات الأولاد إلى قول عمر[٨]، وروي أنّـه ذهب عليه حُكم العقل على موالي صفيةَ حتى روى له عمرُ بن الخطاب[٩] أن الميراث للولد والعقل على العصَبة[١٠]، فحينئذ قطع النزاع بينَه وبين الزبير.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٢) زاد في (ج) هنا: «رحمه الله» ورمز لها بـ«رح».

(٣) في (ج): «الفقهاء المتكلمين».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما» ورمز لها بـ«رضهما».

(٥) في (ج): «فيها»، وفيهما: «فيه».

(٦) في (ج): «ترده».

(٧) قوله: «روي» زيادة من (ب) و(ج).

(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٩) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما».

(١٠) في (ب) و(ج): «للعصبة».

قوله: إنّـه أحرقَ الفجاءةَ بالنار.

قلنا: لعله فعلَ ذلك للسياسة[١] كما فعلهُ عليٌّ بالسياسة.

قوله سابعاً: إنّـه ما أقام القصاصَ على خالد بن الوليد[٢].

قلنا: قد قيل: إن خالداً إنما قتل مالكاً؛ لأنّـه ارتدّ وردّ على قومِه صدقاتِهم لـمّا بلغَهُ وفاة الرسول[٣]، وخاطب خالداً فقال له: «صاحبك» ـ يعني: الرسول ـ وعلم خالدٌ من قصدِه أنّـه ليس صاحباً له، فعلم ردّتَه.

وأما تزوُّجه بامرأته، فذاك لأن بعض أهل العلم جوّز ذلك في دار الكفرِ في نساء أهل الردّة، فذهب إلى مثلِهِ خالدٌ، وإنما أشار عمرُ[٤] على أبي بكر[٥] بقتلِه؛ لأنّـه لم يعلَمْ حقيقةَ الحال.

وقيل أيضاً: إن خالداً[٦] لم يقتل مالكاً، وإنما قتلَهُ بعضُ قومه خطأً؛ لأنّـهم أَسَرُوهم على ظنّ أنّـهم ارتدُّوا، وكانت ليلة باردة فقال خالد: أدفِئوا أُساراكم ـ أو لفظاً غيرَه معناهُ معنى أدفِئوهم ـ قالوا[٧]: ومعنى تلك اللفظة في لغةِ مَن أمره بذلك: اقتلوهم، وظنَّ ذلك الإنسان أنّـه أمرَهُ بقتلهم، فقتلهم[٨].

---

(١) في (ج): «بالسياسة».

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٣) في (ج): «رسول الله عليه السلام».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٧) في (ج): «وقالوا».

(٨) قوله: «فقتلهم» سقط من (ج).

فأما(١) التزوُّج بامرأته فلعلّها كانت مطلَّقةً منه، ولكنها كانت محبوسةً، وكانت منقضيةَ العدّة، فتزوّج بها.

قوله ثامناً: إن أبا بكر(٢) قال في آخر موته: ليتَني سألتُ النبيَّ عليه السلام(٣): هل للأنصار فيه حقٌّ؟ وذلك يدلُّ على شكِّهِ في إمامته.

قلنا: هذا يدلُّ على شدّة طلبِهِ للحقّ، وهذا لا يليقُ بمن خالَفَ النصَّ الجليَّ المتواترَ، بل مثل هذا الكلام لا يقولُهُ العاقلُ بعدَ إقدامِهِ على مثلِ ذلك(٤).

قوله تاسعاً: إن عمرَ(٥) قال: كانت بيعةُ أبي بكر(٦) فلتةً.

قلنا: عنى به «بغتةً» و«فجأةً»، ولم يكن مرادُهُ القدح في أبي بكر(٧)؛ لِما عُلم ـ بالضرورة ـ من غلوّه في تعظيمِه، والأمور المعلومة لا تُترك(٨) بالألفاظ المحتملة.

قوله عاشراً: إنّـه سمى نفسَه بخليفة رسول الله(٩).

قلنا: لِـمَ لا يجوز أن يقال: إنّـه إنما يسمى بذلك(١٠) لـما استخلفَه النبيُّ عليه

---

(١) في (ج): «وأما».
(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٣) في (ج): «صلعم».
(٤) زاد في (ج) هنا: «الفعل».
(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٨) كذا في (ج): «تترك»، وفيهما: «يترك».
(٩) زاد في (ج) هنا: «صلعم».
(١٠) في (ب) و(ج): «إنما سمى نفسه بذلك».

السلام[1] في الصلاة؛ ولأنّه لـمّا استخلفَهُ الأمةُ بطريقٍ شرعيٍّ كان ـ في الحقيقة ـ خليفةَ الرسول عليه السلام[2].

وأما أجوبةُ مطاعنهم في عمرَ[3]:

فقوله أولاً: إنّه ما كان عالـماً بالقرآن؛ لأنّه لم يعلَمْ أن محمداً يموتُ إلى أن قرأ عليه أبو بكر[4].

قلنا: لا نُسلِّم أن ذلك كان لعدم علمه بالقرآن! بل كان ذلك لتدبُّره القرآن؛ كقوله: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ ﴾ [التوبة: ٣٣]، وقوله: ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾ [النور: ٥٥]، وهذه[5] الظواهرُ تقتضي بقاءَ النبي عليه السلام[6] إلى أن تحصل هذه الأمورُ، فنبَّهَهُ أبو بكرٍ[7] ـ بالآيات التي تلاها ـ على المطلوب، وذلك لا يقدَحُ في علمِه.

قوله ثانياً: إنّه قصدَ رجْمَ الحاملِ والمجنونةِ.

قلنا: لعلهُ سمع إقدامَها على الزنا ولم يعلم كونَها مجنونةً أو حاملاً، فأمر برجمِها[8]، فلـما علم ذلك امتنعَ.

---

(١) في (ج): «ع. م».

(٢) في (ج): «رسول الله ع. م».

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٥) في (ج): «فهذه».

(٦) في (ج): «ع. م».

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٨) كذا في (ب) و(ج): «برجمها»، وفي (أ): «رجمها».

وقوله: «لولا علي لهلك عمرُ» معناهُ ما كان بباله[١] من الحزن الشديد على ذلك الفعل مع عدم التفحُّص عن أمرِهِما.

قوله ثالثاً: كان ينهى عن المغالاة[٢] في الصَّداق إلى أن نبهته العجوز.

قلنا: لعلّه كان ينهى عن المغالاة في الصداق[٣] لا نهيَ التحريمِ لكن نهيَ الأولوية؛ اقتداءً بالرسول عليه[٤]، فإنما أوردت العجوزُ الآيةَ عليها[٥]، انقاد لها تواضعاً وهضماً للنفس.

والذي ذكروه من خطأه[٦] في كيفية الأمر بالمعروف، فذاك ليس بخطأ؛ لأن الأمرَ بالمعروف والنهي عن المنكَر مما يجوز للإمام أن يزيدَ فيه وأن ينقُصَ[٧] بحسبِ ما يراهُ من المصلحة.

قوله رابعاً: إنّــه منَعَ أهلَ البيت خُمسَهم.

قلنا: هذه مسألةٌ اجتهاديةٌ، وإلا وجب على عليٍّ إظهارُ الإنكار؛ لِـما بيّـنّا أنّ أسباب التقيّة كانت زائلةً، وإذا كان كذلك جاز العملُ بمُقتضى الاجتهاد.

قوله خامساً: إنّــه أسقط الحدَّ عن المغيرة.

قلنا: ذاك هو الصواب؛ لأن الإمامَ مندوبٌ إلى أن يحتالَ في إسقاط الحدود؛ قال

(١) في (ج): «يناله».

(٢) في (ج): «المغالات».

(٣) من قوله: «إلى أن تبهته عجوز» إلى هنا سقط من (ج).

(٤) في (ج): «ع. م».

(٥) في (ج): «عليه».

(٦) في (ج): «والذي ذكره من خطأه»، وفي (أ): «والذين ذكروه من خطابه». والتصحيح اعتماداً على (ج).

(٧) زاد في (ج) هنا: «عنه».

عليه السلام[١]: «ادرَؤوا الحدودَ بالشُّبهات»[٢].

قوله: فلماذا أقام الحدّ على الشهود الثلاثة، وأسقطه عن المغيرة؟

قلنا: لأنّه وجد الحيلةَ فيه لا فيهم[٣]، وكيف يُقال: إنّه خاف المغيرةَ مع أنّ القومَ كلَّهم كانوا منقادين له؟ وإذا لم يخَفْ خالدَ بنَ الوليد ـ مع صيتِه في الشجاعة ـ حتى عزله وفعلَ به ما فعل، فكيف يخاف المغيرةَ؟

قوله سادساً: إنّه كان يتلوّن في القضايا.

قلنا: وهكذا يفعل المجتهدُ[٤]، والاجتهادُ عندنا حجّة.

قوله سابعاً: إنّه قال: مُتعتان مُباحتان في عهد النبي عليه السلام[٥]، وأنا أمنع منهما.

قلنا: إنما ذكر ذلك؛ لأنّهما كانتا مُباحتين ثم صارتا مُحرَّمَتين[٦]، فلا جرمَ بالَغَ عمرُ[٧] في إنكارهما[٨].

قوله: ثامناً وضع التروايح.

(١) في (ج): «ع. م».

(٢) هذا اللفظ أخرجه أبو نعيم في «حلية الأولياء» (٩: ١٠)، وأخرج البيهقي في «سننه»، كتاب السير، باب الرجل من المسلمين قد شهد الحرب..(١٨٢٩٤)، بلفظ: «ادرؤوا الحدود ما استطعتم ، فإن وجدتم للمسلمين مخرجاً فخلوا سبيله ، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة».

(٣) في (ج): «منهم لا فيه».

(٤) في (ج): «هكذا المجتهد».

(٥) في (ج): «عهد رسول الله ع. م».

(٦) في (ج): «كانا مباحين ثم صار محرمين».

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٨) في (ج): «إنكاره».

قلنا: إن الرسولَ عليه السلام[١] قد أقامها جماعةً بالناس، ثم ترك ذلك لئلا يُظن أنّـه من الواجبات ولم يَنسَخْها، ثم إن عمر[٢] أحيا تلك السنة في زمانه؛ لزوال ذلك الخوف.

وأما أجوبة مطاعنهم في عثمان[٣]:

فقوله أولاً: إنّـه ولّى مَن ظَهَرَ منه الفسقُ.

قلنا: الإمامُ لا يكون عالـماً بالغيب، فإذا ظنّ بهم خيراً جاز له توليتُهُم[٤]، وظهورُ الشّرّ منهم لا يقدح في ذلك؛ كما في حقّ كثيرٍ من عُمّال[٥] أمير المؤمنين.

قوله ثانياً: إنّـه ردّ الحكم بن العاص وقد سيّرهُ الرسولُ عليه السلام[٦].

قلنا: إنّـه رضي الله عنه[٧] أجاب عن ذلك بنفسِه ـ فيما رواه سيفُ بن عمر في كتاب «الفتوح» ـ فقال: إني رددتُ الحكم وقد سيّره الرسولُ عليه السلام من مكةَ[٨] إلى الطائف، ثم ردّه رسولُ الله[٩]، فرسولُ الله سيَّرهُ، ورسولُ الله ردّه، أفكذلك؟[١٠] قالوا: اللهم نعم.

---

(١) في (ج): «ع. م».

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٤) كذا في (ج): «توليتهم»، وفيهما: «توليته».

(٥) في (ج): «أعمال».

(٦) في (ج): «ع. م».

(٧) قوله: «رضي الله عنه» سقط من (ج).

(٨) في (ج): «رسول الله صلعم من هكذا».

(٩) زاد في (ج) هنا: «ع. م».

(١٠) في (ب) و(ج): «فكذلك».

وقيل: إنّه روى عثمانُ[١] في زمن أبي بكر وعمر[٢] عن رسول الله ﷺ[٣] أنّه أذِنَ في ردِّه، فقالا له: إنك شاهدٌ واحد ـ لأنّ ذلك لم يكن[٤] شهادةً على شرعٍ حتى يكفي[٥] روايةُ الواحد بل كان حُكمًا على غيره[٦] ـ فلا بدّ من الشاهدَين، ثم لـمّا صار الأمرُ إليه[٧] حكَمَ فيه بعلمِه.

قوله ثالثاً: إنّه كان يَعطي العطايا الجزيلة لأقاربه.

قلنا: لعله[٨] يُعطيها من صُلب ماله؛ لأنّه كان ذا ثروةٍ عظيمة.

قوله رابعاً: إنّه أحدَث في الدين؛ لأنّه ضرب بالسَّوط.

قلنا: الضربُ لأجل المصلحة، ولا يُستبعَدُ اختلاف المصالح بحسب اختلاف الأحوال.

قوله خامساً: جعل القرآنَ حرفاً واحداً وأحرَقَ سائرَ المصاحف.

قلنا: أما جعلُ القرآن حرفاً واحداً فذلك من أعظمِ المناقِبِ، وإلا لتطرّق إليه التحريفُ، ولخَرَجَ عن كونِهِ حجّةً.

وأما إحراقُ سائرِ المصاحف فذاك[٩] ـ بالحقيقة ـ نهايةُ التعظيم؛ لئلا يسقطَ المتبدِّدُ منه على الأرض، فينالَهُ نوعُ استخفافٍ.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما» ورمز لها بـ«رضهما».
(٣) قوله: «وسلم» زيادة من (ب)، وفي (ج): «ع. م».
(٤) زاد في (ج) هنا: «منهما».
(٥) في (ج): «تكفي».
(٦) في (ج): «في غيره»، وفي (أ): «على غيرٍ». واعتمدنا ما في (ج).
(٧) في (ج): «عليه».
(٨) زاد في (ج) هنا: «كان».
(٩) في (ب) و(ج): «فذلك».

قوله سادساً: ضَرَبَ ابنَ مسعود وعمّاراً، وسيّر أبا ذرٍّ[١] إلى الرَّبَذة.

قلنا: كما فعل ذلك، فقد نُقل عن هؤلاء أنّهم أقدموا على أفعالٍ استوجَبوا منه ذلك[٢].

وبالجملة: فأمثالُ هذه الأشياء في حيّز التعارُض.

قوله سابعاً: ما أقام القصاصَ على عُبيدِ الله بقتلِهِ الهُرمزانَ.

قلنا: الهرمزانُ ما كان له وليٌّ يطلُبُ دمَه، والإمامُ وليُّ من لا وليَّ له[٣]، ولوليِّ الدم أن يعفوَ عن القاتل، وقد عفا عنه عثمانُ[٤] لمصلحةٍ رآها في ذلك.

قوله ثامناً: الصحابةُ[٥] خذلوه.

قلنا: كتبُ السِّيَر ناطقةٌ بتبرُّؤِ[٦] أجلّةِ الصحابة[٧] عن ذمّه، وأن الـمُقدِمَ على قتلِهِ السفهاءُ والأوباشُ.

فهذا هو الإشارةُ إلى دفع هذه المطاعن.

والجواب المعتمد ـ الذي يصير على البحث في مقام النظر والجدل ـ أن يقال: الدلالةُ التي ذكرناها قاطعةٌ، وهذه الوجوه التي أوردتموها لا شكّ في كونها غيرُ قاطعةٍ، والمحتمل لا يعارض القطع[٨].

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٢) في (ج): «ذلك منه».

(٣) قوله: «له» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٦) في (ج): «ببراءة».

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٨) في (ب) و(ج): «القاطع».

قوله: لا يجوز أن يكون المؤثّرُ في ثبوت إمامة[١] أبي بكر[٢] هذا الإجماعَ، بل لا بدّ من شيءٍ آخَرَ، ومتى ذكرتُم ذلك الشيءَ وقع ذكرُ هذا الإجماعِ ضائعاً.

قلنا: المؤثِّرُ في ثبوت إمامة أبي بكر[٣] هو البيعةُ الصادرةُ من أهل الحلّ والعقدِ، والإجماعُ الذي ذكرناه يكشفُ[٤] عن صحّة ذلك الطريق، وإفضائه إلى المقصود.

وليكُن هذا آخرَ كلامِنا في الإمامة، وبه يتم الكتاب.

والحمد لله رب العالـمين، وصلواته[٥] على محمد وآله وصحبه[٦] أجمعين[٧].

تم النصف الثاني، وبه تمّ الكتابُ ـ بحمد الله وحسن توفيقه ـ في العشرين من رجب عظّمَ اللهُ حرمته، سنة إحدى وثلاثين وسبع مئة....[٨] الله تعالى.

الله ... الكتاب مرتب على عشرين أصلاً، فالأول فصول:

فـ (أ) في الغرض من هذا الأصل، (ب) في تقسيم الحقائق، (ج) في أقسام تعريفات الحقائق، (د) في أحكام تعريفات الحقائق، (هـ) في تعديد المعارف الغنية عن الاكتساب، وفي أقسام الأدلة، وفي تزييف الطرق الضعيفة.

والثاني في النظر ج مسائل:

---

(١) قوله: «إمامة» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه».

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه».

(٤) في (ج): «ويكشف».

(٥) في (ب) و(ج): «والصلاة».

(٦) قوله: «وصحبه» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) قرّظ ناسخ (ب) و(ج) الكتابَ، وأرَّخ لتاريخ نسخه ـ وهو سنة (١١٧٦هـ) ـ بأشطارٍ شبهِ شعريةٍ ركيكةٍ لا تنتظم على بحر من بحور المعروفة.

(٨) غير واضح.

فـ (أ) في الرد على ثلاث فِرَق السوفسطائية

(ب) في أنّـه يفيد العلم، (ج) في وجوبه.

والثالث: في حدوث الأجسام وفيه ج مسالك.

والرابع: في إثبات العلم بالصانع ج مسالك.

فـ (أ) إثبات المؤثر الموجود فيه هـ مسالك، (ب) في إنّـه يجب أن يكون أزلياً أبدياً، (ج) في تفصيل القول في وجوده.

والخامس: في كونه قادراً د مسائل، فـ (أ) في أنّـه قادر، (ب) في أن قادريته أزلية، (ج) في أنّـه قادرٌ على كل الممكِنات، (د) في أنّـه لا مُوجد إلا هو، وهي على قسمين.

فـ (أ) في الرد على الفرق الخارجة عن الإسلام (ط) فصول:

فـ (أ) في الرد على الفلاسفة في العقول والنفوس، (ب) على الصابئة، (ج) على عبدة الأصنام، (د) على أصحاب علم الهيئة، (هـ) على أصحاب الأحكام، (و) على الثبوتية، (ز) على المجوس، (ح) على النصارى، (ط) على الطبائعية.

(ب) أو (ت) أو (ث) في الرد على فرق المسلمين ي فصول:

فـ (أ) في القبح: هل يصح أن يكون مقدوراً لله، (ب) في ما علم الله أنّـه لا يكون هل هو مقدورٌ له؟ (ج) هل يقدر على خلق العلم الضروري في مقام العلم الاستدلالي؟ (د) هل يقدر على مثل مقدور العبد؟ (هـ) هل يقدر على غير مقدور العبد والعبد غير مُوجِدٍ لأفعاله.

(د) في التولد.

(ح) في الطبيعة.

(ط) في العلة.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

* * *

الفهرس الإجمالي

* * *